

वीर सेवा मन्दिर दिल्ली



क्रम संख्या

काल नं०

मार्ग

जैन-सिद्धान्त-भास्कर

भाग १५

किरण १

THE JAINA ANTIQUARY

Vol XIV

No 1

Edited by

Prof. A. N. Upadhyaya, M. A., D. Litt.

Prof. C. Khushal Jain, M. A. Saketyacharya.

B. Kamata Prasad Jain, M. R. A. S., D. L.

Pt. Nemi Chandra Jain Shastri, Jyotishacharya.

Published at

THE CENTRAL JAINA ORIENTAL LIBRARY

(JAIN SIDDHANTA BHAVANA)

ARRAH, BIHAR, INDIA

Inland Rs 3

Foreign 4s 8d

Single Copy Rs 1/8.

JULY, 1948

जैन-सिद्धान्त-भास्कर

जैन-पुरातत्त्व-सम्बन्धी षाण्मासिक पत्र

भाग १५ १९४९

सम्पादक

प्रोफेसर ए० एन० उपाध्ये, एम.ए., डी. लिट.,
प्रोफेसर गो० खुशाल जैन एम. ए., साहित्याचार्य
बाबू कामता प्रभाद जैन, एम. आर. ए. एम., डी. एल.
ए० नरमचन्द्र जैन शास्त्री, ज्योतिषाचार्य साहित्यरत्न.

जैन-सिद्धान्त-भवन आरा-द्वारा प्रकाशित

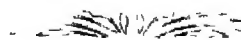
वार्षिक विषय सूची—भाग १५

(क्रि.सं. १)

	पृष्ठ
१ एक साम्प्रदायिक चित्रण—[श्रीयुत पं० कैलाशचन्द्र शास्त्री .	६
२ कदम्ब नरेश रविवर्मा और उनका शिलालेख—[श्रीयुत बा० कामना प्रसाद जैन डी० एल०, एम० आर० ए० एस० ..	१
३ कतिपय प्राचीन पट्टे परवाने—[श्रीयुत भैरवलाल नाहटा .	२५
४ गुप्तकालीन जैनधर्म—[श्रीयुत रमेशचन्द्र धी० ए० ..	३२
५ चन्द्रगुप्त-चाणक्य इतिवृत्त के जैन आधार—[श्रीयुत बा० ज्योति प्रसाद जैन एम० ए०, एल-एल० बी	१७
६ जैन-सिद्धान्त-भवन, आरा का वार्षिक विवरण—[श्रीयुत बा० चक्रेश्वर कुमार जैन बी० एम-सी० डी० एल .	७०
७ दक्षिण भारत में जैनधर्म का प्रवेश और विस्तार—[श्रीयुत पं० नेमिचन्द्र शास्त्री	४२
८ नीतिवाक्यामृत और सागारधर्मामृत—[श्रीयुत ० हीरालाल शास्त्री .	३६
९ भ० महावीर के समकालीन नृपतिगण—[श्रीयुत अग्रचन्द्र नाहटा ..	११
१० विविध विषय—[श्रीयुत पं० नेमिचन्द्र शास्त्री	४६-५०
मुहोनिया या मुधानपुर	४६
कवि वृन्दावन कृत मतसई	४७
दक्कण्ड का ध्वंस जैन मन्दिर	४८
११ साहित्य-समालोचना—	६१-६६
(१) पटवगुहागम ८ वीं जिल्द	६१
(२) मोक्षमार्ग प्रकाश का आधुनिक हिन्दी रूपान्तर	६२
(३) कन्नड प्रान्तीय तात्पर्यार्थ-ग्रन्थ-सूची	६३
(४) मदन पुराजय	६४
(५) करलकम्बरा	६४
(६) कुन्दकुन्दाचार्य के तीन रत्न	६५
(७) वर्णा-वार्णा	६६
[श्रीयुत पं० नेमिचन्द्र शास्त्री	
(८) जैनधर्म—[श्रीमती ब्र० प० चन्दावाई .	६७
(९) राजलकान्त—[श्रीयुत पं० महेन्द्रकुमार काव्यतीर्थ	६८
(१०) भाग्यफल [ताम्रकेश्वर त्रिपाठी, ज्योतिषाचार्य	६९

(किरण २)

- १ कलिङ्गाधिपति खारबेल—[श्रीयुत प्रो० गो० खुशालजैन एम० ए०,
साहित्याचार्य ११७
- २ चीनदेश और जैनधर्म—[श्रीयुत बा० कामता प्रसाद जैन, एम० आर० ए०
एस०, डी० एल्० ७३
- ३ जैनकला—[श्रीयुत पं० नेमिचन्द्र शास्त्री ८७
- ४ जैन ज्योतिष का महत्वपूर्ण ग्रन्थ—[श्रीयुत बा० अगरचन्द नाहटा ११०
- ५ वृत्तशेख का गणित—जैन तथा जेनेतर आचार्यों के सिद्धान्त
—[श्रीयुत राजेश्वरीदत्त मिश्र एम० ए० १०५
- ६ विविध विषय—(१) मथुरा से प्राप्त अम्बिका की एक नवीन मूर्ति
—श्रीकृष्णदत्त बाजपेयी एम० ए० १३०
(२) वाग्मीभ सिंह मृरि की अपूर्व कृति—म्यात्रादसिद्धि
—[श्रीयुत प० दरवारीलाल न्यायाचार्य १३३
(३) कवि जोधराज गादोका विरचित—सम्यक्त्व को गदा
—[श्रीयुत पं० नेमिचन्द्र शास्त्री १३४
(४) उड़ीसा के गजेटियर में जैन उल्लेख १३५
- ७ सोमदेवमृरि का आर्थिक दृष्टिकोण—[श्रीयुत प्रो० रमेशचन्द्र एम० ए० १२४
- ८ साहित्य समीक्षा—(१) श्री भवर्णाचल महात्म्यम् (नंग अतंग कुमारों का
पुण्य चरित) १३७
(२) आत्मावलोकन १३७
(३) स्तोत्रयी मार्थ १३८
(४) युगप्रधान श्री जिनदत्तमृरि १३८
(५) श्री भावार्णवारणपादभूष्यादिस्तोत्रमग्रह १३९
(६) चतुर्विंशति जिनेन्द्र स्तवनानि १३८
(७) श्री चतुर्विंशति जिन-स्तुति १३९
(८) बाहुचर्त्ता (गार्गाय काव्य) १४०
—[श्रीयुत प० नेमिचन्द्र शास्त्री



THE JAINA ANTIQUARY

VOL XIV, 1949

Edited by

Prof. A. N. Upadhyaya, M. A., D. Litt.

Prof. G. Khushal Jain, M. A., Sahityacharya

B. Kamata Prasad Jain, M. R. A. S., D. L.

Dr. Nemi Chandra Jain Shastri, Jyotishacharya

Published at

THE CENTRAL JAINA ORIENTAL LIBRARY,

VARANASI, BIHAR, INDIA

Annual Subscription

Inland Rs. 3.

Foreign 4s. 8d.

Single Copy Rs. 1/3



CONTENTS. Vol XIV.

Pages

No. I.

1 Astinasti Vada

—By kind permission of Varni Abhinandan
Granth Editor —28

2. Achrya Samantabhadra and Patliputra

—D. G Mahajan Esq, M B A S — 36

3. Heroes of the Jain Legends

—Dr. Harisatya Bhattacharya M.A, B L, Ph.D —8

4 Mohen-Jo Daro Antiquities & Jainism

—Kamta Prasad Jain, M B A S — - 1

5 New Light on Antiquity of Jainism

—L A. Phaltane Esq, B A, LL B Pleader—22

No. II

1 A critical study of the Jain Epistemology

Prof. R. gendra Prasad M. A. — 63

2 Contribution of Jains to Kannada Language & Literature

- Prof. H. C. Kunasinga, M. A. — 78

3 Heroes of the Jain Legends

-Dr. Harisatya Bhattacharya, M. A., B. L. Ph. D —71

4 The Birth place of Duvula and Jayidhaval

- Sri Jayoti Prasad Jain M. A. LLB — 46

5 The Original Home of Jainism

—Prof. S. Sukantha Sastri M. A.—58

जैन-सिद्धान्त-भास्कर

जैन-पुरातत्त्व-सम्बन्धी षाण्मासिक पत्र

भाग १५

जुलाई १९४८

किरमा १

सम्पादक

प्रापेसर ए० एन० उपाध्ये, एम. ए., बी. लिट.

प्रापेसर गो० सुशाल जैन एम. ए., साहित्याचार्य

बाबू कामता प्रसाद जैन, एम. आर. ए. एम., डॉ. एन.

ए० नमिचन्द जैन भास्त्री, ज्योतिषाचार्य साहित्यरत्न.

— —

जैन-सिद्धान्त-भवन आरा-द्वारा प्रकाशित

भारत में ३)

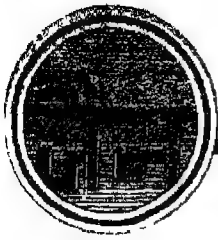
विदेश में ३।)

एक प्रति का १।।)

विषय सूची

पृष्ठ

१	कदम्ब नरेश रविवर्मा और उनकी एक शिलालेख—[श्रीयुत बा० कामता प्रसाद जैन डी० एल०, एम० आर० ए० एम०]	१
२	एक साम्प्रदायिक चित्रण—[श्रीयुत पं० केलाशचन्द्र शास्त्री]	६
३	भ० महावीर के समकालीन नृपतिगण—[श्रीयुत अमरचन्द्र नाइटा]	११
४	चन्द्रगुप्त-चाणक्य इतिवृत्त के जैन आधार—[श्रीयुत बा० ज्योति प्रसाद जैन एम० ए०, एल०-एल० बी०]	१७
५	कतिपय प्रार्थन पत्रे परवाने—[श्रीयुत भैरवलाल नाइटा]	२५
६	गुप्तकालीन जैनधर्म—[श्रीयुत रमेशचन्द्र बी० ए०]	२८
७	नीतिवाक्यामृत और सागरवर्मासूत—[श्रीयुत पं० हरिलाल शास्त्री]	३६
८	दक्षिण भारत में जैनधर्म का प्रवेश और विस्तार—[श्रीयुत पं० नैमिचन्द्र शास्त्री]	७२
९	विविध विषय—[श्रीयुत पं० नैमिचन्द्र शास्त्री]	१५६-६८
	सन्तोनिया या सन्धीनपुर	५८
	कवि वृन्दायन कृत मनमई	५७
	द्वयकुण्ड का ध्वज जैन मन्दिर	५८
१०	साहित्य-समालोचना—	६१-६६
	(१) पटम्बण्डागम = बी० जित्त	६१
	(२) मोक्षमार्ग प्रकाश का आधुनिक हिन्दी उपान्तर्ग	६२
	(३) कन्नड ग्रन्थीय तादृश-नीति-ग्रन्थ-सर्वा	६३
	(४) मदन पराजय	६४
	(५) करलस्वराज	६५
	(६) कुन्दकुन्दाचार्य के नाम	६५
	(७) वर्गी-नारणी	६६
	[श्रीयुत पं० नैमिचन्द्र शास्त्री]	
	(८) जैनधर्म—[श्रीमती व. पं० चन्दावारी]	६७
	(९) राजलकान्य—[श्रीयुत पं० महेन्द्रकुमार का-यन्तार्थ]	६८
	(१०) भाग्यफल—[ताम्रकेश्वर त्रिपाठी, ज्योतिषाचार्य]	६८
११	जैन-सिद्धान्त-भवन, आरा का वापिक विवरण—[श्रीयुत बा० चक्रेश्वर कुमार जैन बी० एम०-सी०, बी० एल०]	७१



भोजिनाय नमः।

सिद्धान्त-भास्कर

जैनपुरातत्त्व और इतिहास-विषयक षाण्मासिक पत्र

भाग १५

जुलाई १९४८ । श्रावण, वीर नि० सं० २४७४

किरण १

कदम्ब नरेश रविवर्मा और उनका एक जिलालेख

[ले०—श्रीयुत बा० कामता प्रसाद जैन पी० एल०, एम० आर० ए० ए०, पटना]

कदम्बवंश के राजा लोग कर्णाटक देश के अधिवासी थे। उनका कुल वृत्त 'कदम्ब' था। उसके कारण वह 'कदम्ब' कहलाये थे। तामिल साहित्य में कदम्बों का उल्लेख कोणकानम् देश के 'नन्नन' नामक राज्याधिकारी के रूप में हुआ है। तामिल ग्रन्थकार 'कडम्बु' नाम से भी उनका उल्लेख करते हैं। उनकी राज्यात् वनवासी या वैजयन्ती थी। श्री जिनमेनाचार्य जा ने 'हर्ग्विश पुराण' के सर्ग १७ में लिखा है कि हर्ग्विश में राजा ऐलेय प्रसिद्ध हुए। उनके वंशज चरम नृप ने वनवासी को बसाया था। कदम्बों का राज्यशासन वर्तमान मैसूर स्टेट के शिमोगा और चित्तलदुर्ग जिलों एवं उत्तर कनारा, धारवाड तथा बेलगाव जिलों पर था। प्रारम्भ में कदम्ब वंश के राजा वैदिकधर्मी-नुयायी थे, परन्तु उपरान्त वे जैनधर्म के श्रद्धालु हुए थे। इन्होंने सन् २५० ई० से ६०० ई० तक राज्य किया था।

वनवासी के इन कदम्ब वंशी राजाओं में रविवर्मा एक प्रसिद्ध नरेश थे। इनके पिता मृगेशवर्मा का स्वर्गवास इनके बाल्यकाल में हो गया था। अतएव इनके चाचा मानघाता-वर्मा ने राजकाज को संभाला था। युवा होकर रविवर्मा ने राज्यभार संभाला था और पूरी श्रद्धा शताब्दि तक (४५०-५०० ई०) शानदार शासन किया था। वनवासी के कदम्ब राजाओंमें वही अन्तिम प्रभावशाली शासक थे। उन्होंने कई संग्राम लड़कर अपने राज्य को समृद्धिशाली बनाया था। उनके चाचा विष्णुवर्मा ने विद्रोह खड़ा किया था, किन्तु रविवर्मा ने बड़ी सफलता से उसका शासन किया था। विद्रोही नष्ट हुए थे। शासन

प्रबंध में उनके छोटे भाई भानुवर्मा ने उनका खूब ही हाथ बटाया था। उनका पुत्र हरिवर्मा उनके पश्चात् शासनाधिकारी हुआ था।

सम्राट् रविवर्मा भी अपने पिता मृगेश्वरमा के समान जैनधर्मानुयायी थे। हत्सी (बेलगाँव) से प्राप्त हुये उनके दानपत्र से उनकी जैनधर्म में दृढ़ श्रद्धा प्रकट होती है। उसमें लिखा है :—

“महाराज रवि ने यह अनुशासन पत्र महानगर पालामिक में स्थापित किया कि श्रीजिनेन्द्र की प्रभावना के लिये उस ग्राम की आमदनी में से प्रति वर्ष कार्तिकी पूर्णिमा को श्री अष्टान्हिकोन्सव, जो लगातार आठ दिनों तक होता है, मनाया जाया करे; चातुर्मास के दिनों में साधुओं का वैयावृत्य की जाया करे; और विद्वज्जन इस महानता का उपभोग न्यायानुमोदित रूप में किया करें। विद्वत्समंडल में श्री कुमारदत्त प्रधान हैं; जो अनेक शास्त्रों और सुभाषितों के पारंगामी हैं, लोक में प्रख्यात हैं, मन्त्रवि के आधार हैं और जिनकी संप्रदाय सम्मान्य है। धर्मात्मा ग्रामवासियों और नागरिकों को निरन्तर जिनेन्द्र भगवान की पूजा करना चाहिये। जहाँ जिन्ट की पूजा गदैव की जाती है वहाँ उस देश की अगिवृद्ध ताता है, नगर अधि व्याधि के भय से मुक्त रहते हैं और शामक गण शक्तिशाली होते हैं।”

रविवर्मा स्वयं श्रावक के दैनिक कर्म—दान देना और जिनपूजा करना, करते थे और अपनी प्रजा को भी उनको पानने के लिये प्रोत्साहित करते थे, उनका भाई भानुवर्मा भी जिनेन्द्रभक्त था और निरन्तर दान दिया करता था। रविवर्मा सदार्थ धर्मो-कर्म का ध्यान रखते थे। होरमग नामक स्थान से प्राप्त उनका दानपत्र भी उनकी महानता को बताता है। ‘आर्केलाजिकल सर्वे ऑफ मैसूर’ से हम उसे यहाँ सघन्यवाद उपस्थित करते हैं :—

कदम्ब नरेश रविवर्मा का कोरमंग दान-पत्र

- १ सूर्याशुयुति परिपिक्त पङ्कजानां शोभां यद्वहति मदास्य पादपद्मम् ।
- सिद्धम् २ देवानाम्मकुटमणिप्रभाभिषिक्तं सर्वज्ञस्य त्रयति सर्वलोकनाथः ॥
- ३ कीर्त्या दिगन्तरव्यापी रघुगामीन्नगधिपः
काकुस्थतुल्यभकाकुस्थो यवीयांस्तस्य भूपतिः ।
- ४ तस्याभूतनयश्चीमाञ्शान्तिवर्मा महीपतिः
मृगेशस्तस्य तनयो मृगेश्वर पराक्रमः ॥

- ५ कदम्बामल वंशाद्रेः मौलिता मागतो रविः
उदयाद्रि मकुटटेय दीप्रांशुस्त्रिंशुमान् ॥
- ६ नृपश्चलनकी विष्णुर्देत्यजिष्णुभ्यं स्वयं
हिरण्यचलन्मालन्त्यत्वाचक्रं विभावितः ॥
- ७ साम्राज्ये नन्दमानोपि न भ्राद्यति परंतपः
श्रीरेषा मदयस्यन्यानतिर्पातेव वारुणा ॥
- ८ नर्मदं तम् मही प्रीत्या यमाश्रित्याभिनन्दति
कौस्तुभाभारुणच्छायं वक्षो लक्ष्मीर्हरेरिव ॥
- ९ रवावधि जयन्तीयं सुरेन्द्रनगरीं श्रिया
वैजयन्ती चलच्चित्र वैजयन्ती विगजने ॥
- १० श्वेभृजाङ्गदामीश चन्दनप्रातमानया
तथा श्रीन्नमिवन्प्रीता मुरारेरपि वक्षामि ॥
- ११ विश्वावसुमति नाथ-नाथने नयः त्रिदम्
श्रीविवेन्द्रं ज्वलद्भजदोमर्कगङ्गाङ्गदम् ॥
- १२ यस्य मूर्ध्नि स्वयं लक्ष्मीर्हमकुम्भोदरं च्युतैः
गज्याभपेकमङ्गो दम्भोजशरलज्जलः ॥
- १३ रघुणालम्बितामोली कुण्डो गिरिरधारयत्
रवेगङ्गां वहत्यद्य मालाभिव गङ्गाधरः ।
- १४ धर्मार्थं हरिदत्तेन मोयं निज्ञापितो नृपः ॥
रिमतज्ज्योत्स्नाभिषिक्तेन वचसा प्रत्यभाषत ॥
- १५ चतुस्त्रिंशत्तमे श्रीमद्राज्यवृद्धिसमासमा
मधुर्मामस्तिथिः पुण्या शुक्लपक्षश्च रोहिणी ॥
- १६ यदा तदा महाबाहुरासंधामपराजितः
सिद्धायतन पूजार्थं मङ्गर्य परिवृद्धये ॥
- १७ सेतोरुपलकस्यापि क्रीमंगश्रितां महीम्
अधिकान्निवर्त्तनान्येन दत्तवां ग्वामरिन्दमः ॥

- १८ आमन्दो दक्षिणस्याथ सेतोः केदारमाश्रितम्
राजमानेन मानेन क्षेत्रमेक निवर्त्तनम् ॥
- १९ समणे सेतुबंधस्य क्षेत्रमेक निवर्त्तनम् ।
तच्चापि राजमानेन वेदिकौटे त्रिनिवर्त्तनम् ॥
- २० उज्ज्वादिपरिहर्त्तव्ये समाधिसहितं हितम् ।
दत्तवां शश्री महाराजस्सर्व्वसामंतसंनिधौ ॥
- २१ ज्ञात्वा च पुण्यमभिपालयितुर्व्विशालं
तद्भंगकारणमितस्य च दोषवत्ताम् ॥
- २२ ... श्रमस्खलित संव्यमनैकचित्ताः ।
संरक्षणेस्यजगतो पतयः प्रमाणम् ॥
- २३ बहुभिर्व्वसुधामुक्ता राजभिस्सगरादिभिः
यस्ययस्य यदाभूमि स्तस्यतस्य तदाफलं ॥
- २४ अद्भिर्द्दत्तत्रिभिर्भुक्तं तद्भिश्चपरिपालितम् ।
एतानि न निवर्त्तते पूर्व्वराजकृतानि च ॥
- २५ स्वदत्तां पदत्तां वा यो हरंत वसुधगं ।
पट्टिर्वर्षमहस्त्राणि नरके पच्यते तुलः ॥

भावार्थ— मद्धम् । सर्व्वनोकनाथ सर्व्वज भगवान् की जय हो, जिनके पाद पद्म देवों की मुकुट मणि-प्रभा से अभिषिक्त हुए ऐसे शोभने हैं, जेमे पक्क सूर्य किरणों से आच्छादित शोभते हैं । रघुराज की कीर्ति दिगन्तों में व्याप्त थी । उनका छोटा भाई काकुत्थ राम के तुल्य था । उनका पुत्र श्रीमान् शान्तिवर्मा नामक नरेश था । मृगेश उनका पुत्र मृगेश महेश पराक्रमवाला था । अगल कदम्बवंश रूपी पर्वत की उच्चतम शिखिरवत् रवि नरेश हुए, जो मानो उदयाद्रि की शिखर पर सूर्य ही चमक रहे हों । यह राजन् साक्षान् दैत्य बिजया चक्रबिभा युन विष्णु ही थे । अपने साम्राज्ययोग में आनन्द मानते हुए भी वह मानकषाय में नहीं बड़े थे । उनका वैभव दूसरों को मदमत्त बनाता था । पृथ्वी ने हर्षयुन हो इस चतुर नरेश का आश्रय लक्ष्मी-वत् प्रसन्नचित हो लिया था । रविनरेश की राजनगरी वैजयन्ती सुरेन्द्रनगरी—अमरावती को भी अपने सौन्दर्य से भात करती थी । विष्णु के बलस्थल पर विराजती हुई लक्ष्मी उतनी प्रसन्न नहीं हुई जितनी वह रवि नरेश के बाहुपाश से बंदी रह कर हुई । लोक ने इस राजनीतिज्ञ राजा को वैसे ही अपना स्वामी

माना जैसे स्वर्ग में इन्द्र माना जाता है। स्वयं लक्ष्मी ने ही उनका अभिषेक किया था। मीलीकुण्ड पर्वत ने रघु को धारण किया था। अब वही पर्वत रवि नरेश के आदेश को मालावत धारण करता है। हरिदत्त ने जब उस नरेश से दान करने की विनयी की तो मुकुटादित की ज्योत्स्ना विखेरते हुए उन्होंने समुचित उत्तर दिया था। उनके वर्द्धमान शासनकाल के ३५ वें वर्ष में मधु (चैत्र) शुक्लान्त की एक शुभ तिथि को जब रोहिणी नक्षत्र था, तब इन महाबाहु अपराजित नरेश ने आसन्दि नामक ग्राम सिद्धायतन पूजा के अर्थ और संघ की परिवृद्धि के लिये भेंट किया। उसके अतिरिक्त कोरमंगादि प्रदेश की कुछ भूमि भी प्रदान की, जिसका नाप तोल दिया है। रविनरेश ने यह दान अपने सामन्तों के समस्त उन्नादी राजकर से मुक्त करके दिया था। लोक के वे शामकगण, जिनके मन कषायवासनों को जीतने में लगे हैं, इस दान की रक्षा करने के लिये उत्तरदायी होंगे, क्योंकि दान की रक्षा करने से महान् पुण्यफल एवं उसके नाश के पाप-फल से वे अवगत होंगे। सगर आदि नरेशों द्वारा यह पृथ्वी भोगी जा चुकी है। जो कोई इसका शासक होगा उसे ही इस दान का फल मिलेगा। जो संकल्प कर के दिया गया अथवा तीन पीढ़ियों से जो भुक्तमान है या पूर्व राजाओं द्वारा प्रदत्त है वह दान कभी भी नहीं मिटाया जायगा। जो कोई दान की हुई भूमि जो जल करेगा वह साठ हजार वर्षों तक नर्क में उबाला जायगा। आजकल आसन्दि ग्राम कडुर जिले के कडुर तालुके में अज्जमपुर के पास अवस्थित है। यही ग्राम रविवर्मा नरेश ने जैनसंघ और सिद्धायतन को पूजा के लिये प्रदान किया था। 'सिद्धायतन' सम्भवतः सिद्ध भगवान् का बोधक है।

एक साम्प्रदायिक चित्रण

[लेखक—श्रीगुरु प० कैलाशचन्द्र शास्त्री]

२-३ वर्ष हुए, भारतीय विद्या-भवन में प्रकाशित होनेवाली 'भारतीय विद्या' नामक पत्रिका का एक अंक स्व० बाबू श्री बहादुर मिश्र जी मिथी स्मृति ग्रन्थ के नाम से प्रकाशित हुआ था। उसके सम्पादक मुनि श्री जिनविजय जी हैं। उसमें मुनि जी ने जयसलमेर के शास्त्र भण्डारों के कतिपय ग्रन्थों की काष्ठ की पट्टियों पर चित्रित कुछ चित्रों के इलाक भी मुद्रित कराये हैं। उनमें तीन चित्र (इ ३) ऐसे हैं जो दिगम्बर श्वेताम्बर विषयक एक शास्त्रार्थ से सम्बन्ध रखते हैं।

कहा जाता है कि गुर्जरेश्वर मिहिराज की सभा में श्वेताम्बराचार्य देवमूर्ति और दिगम्बराचार्य कुमारचन्द्र का शास्त्रार्थ हुआ था, जिसमें कुमारचन्द्र को ८४ वादियों का विजेता बतलाया जाता है। किन्तु दिगम्बर परम्परा में इस घटना का ता कोई उल्लेख है ही नहीं, इस तरह के किसी कुमारचन्द्र नाम के दिगम्बराचार्य का भी पता नष्ट चलता। प्रयुक्त श्रवण बेलगोना के शिखरालेख नं० ४० में आचार्य शूनकीर्ति का वर्णन करते हुए उन्हें विपत्ती देवेन्द्र का विजेता बतलाया है। प्रोफसर हीगलाल जी का कहना है कि (१) विपत्ती देवान्तिक देवेन्द्र का यही उल्लेख है वे सम्भवतः प्रमाणपत्र तत्त्वज्ञोंका 'देव' के कर्ता वादिप्रवर श्वेताम्बराचार्य देवेन्द्र या देवमूर्ति हैं, जिनके विषय में कहा गया है कि उन्होंने वि० स० १९८१ में दिगम्बरचारी कुमारचन्द्र का नाम ले पकड़ा किया था। अतः

इन चित्रों का परिचय मुनि जिनविजय जी ने उक्त स्मृति ग्रन्थ में मुद्रणार्थ भाषा में कराया है। मुनि जी लिखते हैं

'इन पट्टिकाओं की चित्रावली का विषय ऐतिहासिक है, यह श्वेताम्बर जन सन्प्रदाय में अति प्रसिद्ध है। वादी देवमूर्ति नाम के एक प्रख्यात प्रचार्य मिहिराज के समकालीन थे। वि० स० १९८१ में, पाटन में सारंगराज भा गंगा में, ऊहा की अभ्यन्तरी में, आचार्य देवमूर्ति का दिगम्बर सम्प्रदाय के एक अति प्रसिद्ध प्रखान आचार्य कुमारचन्द्र के साथ, श्वेताम्बर दिगम्बर सम्प्रदाय के बीच के मतभेदों का असुख मान्यता के विषय में एक निर्णायक वादविवाद हुआ था। उसमें वादी देवमेन मूर्ति की विजय हुई थी। 'प्रभावक चरित्र' 'प्रबन्ध चिन्तामणि', 'चतुरशीति प्रबन्ध संग्रह' आदि श्वे० जैन ऐतिहासिक प्रबन्ध ग्रन्थों में देवमूर्ति का विस्तृत इतिहास पाया जाना है और इस वाद-विवाद का भी बाल विस्तार से लिखा है। साथ ही, इस प्रसंग को लेकर यशश्चन्द्र नाम के एक समकालीन

कवि ने मुद्रित 'कुमुदचन्द्र' नाम के एक सुन्दर नाटक की भी रचना की है, जिसमें घटनाओं का बहुत कर के वर्णन किया गया है ।

मुनि जी का मत है कि ये चित्र उक्त घटना के ५-७ वर्षों के अन्दर ही सिद्धराज के समय में ही चित्रित किये गये हैं । आगे मुनि जी चित्रश्रेष्ठ (इ) का परिचय देते हुए कहते हैं :—

'इस चित्र में दिग्गगाचार्य कुमुदचन्द्र और श्वेताम्बर वादी देवमूर्ति की व्याख्यान सभा का दृश्य अंकित किया गया है । गुजरात के आशापत्नी स्थान पर, जिसे पीछे से कर्णावती भी कहते थे, जुड़े जुड़े धर्मस्थानों में ये दोनों आचार्य एक साथ आकर ठहरे थे । उन दोनों में परसंगवश विद्या विषय पर स्पर्धा शुरू हुई । और वे दोनों अपने २ शिष्यों और भक्तों के आगे एक दूसरे के सम्प्रदायिक मतों का खण्डन मडन करने लगे । इस चित्रमण्ड में प्रथम दृश्य दिग्गगाचार्य कुमुदचन्द्र की सभा का है । इसमें एक ऊँचे लकड़ी के आसन पर गजराज के दिग्गगाचार्य बैठे हैं । उनके सामने उनके कोई मुख्य शिष्य तथा पीछे एक गृहस्थ बैठे हैं । आचार्य के पीछे उनके कोई जुलूस शिष्य खड़े हैं । उनकी सभा में भक्तगीतों के और हाथ में एक वस्त्र का टुकड़ा है । उसके द्वारा वे आचार्य से पना कर रहे हैं । आचार्य की मुद्रा उद्देश प्रवण है । और उसका भाव स्तब्ध उत्तेजित है । प्रोत्साहन से आचार्य के कथन को उत्साह और आवेग पूर्वक सुन रहे हैं ।

'उक्त नाट्य दृश्य ही व्याख्यान सभा का दृश्य है । यह भी ऊँचे लकड़ी के आसन पर श्वेताम्बर वादी बैठे हैं । उनके सामने एक पीछे पीछे शिष्य बैठे हैं । एक पाम दो आचार्य बैठे हैं, एक लम्बे शिष्य पीछे खड़ा हुआ है । वे आचार्य को हवा कर रहा है । इस आचार्य की मुद्रा में वैराग्य उत्पन्न प्रवण और अवोत्तनक है किन्तु उनके हस्तस्फालन में जगत्प्राधिक मुद्रा और मुनि पर अधिक मौल्य भाव झलकाया है । इतना दृश्य तो दोनों आचार्यों का समान है । किन्तु श्वेताम्बर की सभा में एक व्यक्ति खड़ा है जो उत्तेजनात्मक भाषण कर रहा है ऐसा प्रभाव होता है । इसमें लिखे हुए वाक्य से यह प्रकट होता है कि जो व्यक्ति अग्र देवता 'श्वेताम्बर' का आदमी है । और वह देवमूर्ति के आगे कोई वाच विवादालम्बक विषय में लम्बा हुआ सम्भाषण कर रहा है । यह आदमी क्या कहता है इसका सरल शाब्दिक चित्र मुद्रित कुमुदचन्द्र नाटक के प्रथम अंक में दिया है, जिज्ञासुओं को वहाँ से जान लेना चाहिये, यथा देने का अवकाश नहीं है ।

'चित्रश्रेष्ठ (ई) —दोनों आचार्यों में यह ठहराव हुआ कि उन्हें पाटन में सिद्धराज की राजसभा में शास्त्रार्थ करना चाहिये और अपनी अपनी विद्याशक्ति का परिचय देकर राजा से जय पराजय का प्रमाणपत्र लेना चाहिये । इस निर्णय के अनुसार दोनों आचार्य जब

अपने अपने परिवार के साथ आशापल्ली स्थान से पाटन जाने के लिये प्रस्थान करते हैं, उस समय का दृश्य इस चित्र में अंकित किया गया है। इसमें ऊपर के चित्र में देवसूरि के प्रस्थान का दृश्य बतलाया है। पाटन में सिद्धराज की सभा में, कुमुदचन्द्र के साथ जो वाद-विवाद होगा उसमें उनकी विजय हो, इस लिये आशापल्ली के जैन संघ ने शुभ शकुनों का प्रबन्ध कर रखा था। देवसूरि जब मकान से बाहर निकले तब उनके सामने भव्य जैन रथयात्रा निकल रही है जिसमें एक सुन्दर रथ में जिनमूर्ति को बैठाकर उसके आगे नृत्य गीत आदि का सुन्दर प्रबन्ध किया गया है। देवसूरि उत्साह पूर्वक आगे पैर रख रहे हैं। उनका शरीर खूब कढ़ावर और हृष्टपुष्ट है। आँखों में गाम्भीर्य और मुख पर प्रसन्नता छाई हुई है। दो भक्त विकसित मुख और आदर सूचक मुग्धमुद्रा से अभिनन्दन कर रहे हैं। आचार्य और श्रावकों के आगे एक नर्तक मण्डली चल रही है। जिसमें एक नर्तकी भावभंगी पूर्ण नृत्य कर रही है। नर्तकमण्डली के पीछे जिनमूर्ति-वाला सुन्दर काष्ठ रथ है। जिसे पुरुष और युवक खूब उत्साह से खैंच रहे हैं। इन शुभ शकुनों के साथ होने वाले प्रस्थान से देवसूरि का संघ अपने पत्न की गावी विजय के विश्राम के साथ उत्साह पूर्वक पाटन की तरफ जा रहा है।

‘इसके नीचे के दूसरे चित्र में आचार्य कुमुदचन्द्र के प्रयाण का दृश्य बतलाया है। दिगम्बराचार्य पालकी में बैठ कर पाटन तरफ जाने के लिये निकले हैं। इनके अनुचरों में ३-४ जने पालकी उठाने वाले हैं। ३-४ जने छत्र लिये हुए हैं। आगे तो सुगट चल रहे हैं जिनके हाथ में ढाल और तलवार हैं। सब से आगे एक अनुचर विगुल देता हुआ चल रहा है, जिसके सुनने से लोग यह समझ सकें कि किसी बड़े धर्माचार्य को सवारी आ रही है। दिगम्बराचार्य की सवारी गाँव द्वार से बाहर निकल कर जैसे ही एक स्थान पर पहुँचती है उसके आगे ऊँचा पहाग किये बैठा एक बड़ा काला सर्प दिखाई देता है। आचार्य के अनुचर इस अपराकुन को देख कर मन में खिन्न होते हैं और एक दूसरे का मुख देखने लगते हैं। आचार्य भी इस अपराकुन को देख कर मन में जरा उद्विग्न हो जाते हैं। चित्रकार ने उनके मुख के ऊपर इस उद्वेग का अच्छा भाव मार्मिकता के साथ दिखाया है।’

‘इसके बाद के चित्र में, दिगम्बराचार्य पाटन के राजा के अन्तःपुर में, बहुत करके राजमाता से मिलने जाना चाहते हैं, किन्तु द्वारपाल उन्हें रोक देता है। इस चित्र का भाव यह है कि सिद्धराज की माता भयणज्ञा देवी दक्षिण की राजकुमारी थी और उनका पितृपक्ष दिगम्बर सम्प्रदाय की तरफ पक्षपात रखता था। कुमुदचन्द्राचार्य भी दक्षिण देश के वामी थे। इससे उनकी और राजमाता का भक्तिभाव था। इससे दिगम्बराचार्य राजमाता से व्यक्तिगत रूप से मिलने के लिये और उनके पक्ष की जिससे विजय हो ऐसा

कोई उपाय करने की सूचना प्राप्त करने के लिये, पीछे के दरवाजे से अन्तःपुर में जाना चाहते हैं। किन्तु शस्त्रधारी द्वारपाल उन्हें पीछे हटा देता है। द्वागपान की मुखमुद्रा खूब उचेजित है और कड़ाई के साथ निषेध करता हुआ उसका हाथ कठोर दिखाई देता है। पीछे हटते हुए नमाचार्य को उसके सामने अजीब दृष्टि से विनम्रता पूर्वक कुछ कहते हुए तथा उतावले ढंगों से चले जाते हुए बताया है।

इस चित्र परिचय को समाप्त करते हुये मुनि जी ने लिखा है कि पश्चिम भारत की चित्रकला के इतिहास में इन पट्टिकाओं के चित्र अपने को एक महत्त्व के प्रकरण की मूल्यवान सामग्री देते हैं।

जिस 'मुद्रित कुमुदचन्द्र प्रकरण' का मुनि जी ने उल्लेख किया है उसे भी हमने देखा है। इन चित्रों और उक्त प्रकरण को देखने से हमें तो उनमें ऐतिहासिकता से अधिक साम्प्रदायिकता का ही चित्रण किया प्रतीत होता है। यह तो हम नहीं कह सकते कि ऐसी कोई घटना घटी ही नहीं होगी, किन्तु उक्त घटना को आवश्यकता से अधिक तून अवश्य दिया गया है। और लेखनी तथा कृत्रिम चलाने वालों ने, बराबर इस बात का प्रयत्न किया है कि जिससे दिगम्बर और उनके आचार्य लोगों की दृष्टि में गिरे और श्वेताम्बर तथा उनके आचार्य लोगों की दृष्टि में उठें। इसीसे चित्र तथा प्रकरण में की अनेक बातें ऐसी निबद्ध कर दी गई हैं जो दिगम्बर परम्परा के तथा एक साधु के प्रतिकूल है।

लोगों की दृष्टि में गिरनेवाली बातें

हम भगडे का प्रारम्भ दिगम्बराचार्य की ओर से हुआ बनचाया गया है। दिगम्बराचार्य का एक शिष्य देवसूरि की सभा में जाकर अट सट बकना है और देवसूरि अपने पद के योग्य क्षमा भाव प्रदर्शित करते हैं। फिर कुमुदचन्द्र पर तम्पर (भुजग) लोगों की गोष्ठी में एक वृद्धा आर्थिका को नचाने का अभियोग लगाया गया है। वह आर्थिका देवसूरि की सभा में जाकर कहती है कि कुमुदचन्द्र ने मेरा अपमान किया है। इसी पर शास्त्रार्थ की चर्चा चलती है। देवसूरि की ओर से एक दूत कुमुदचन्द्र की सभा में जाता है और वहां दोनों में खूब झड़प होती हुई बतलाई गई है। आगे दिगम्बराचार्य को घूस देने में चतुर बतलाते हुए कहा है उसने घूस देकर सभासदों को और राजा के आदमियों को बश में कर लिया। शास्त्रार्थ में भी इसी तरह की बिडम्बना प्रदर्शित की गई है।

दिगम्बराचार्य का पालकी पर बैठकर चलना, आगे शस्त्रधारी भटों का चलना, शिष्यों से हवा करवाना, विठों के साथ सहवास करना और आर्थिका वृद्धा को सभा में नचाना

आदि ऐसी बातें हैं जो साम्प्रदायिकता से अधिक सम्बन्ध रखती हैं। इसी तरह दिगम्बराचार्य का अपनी विजय के लिये छिपकर राज-माता के पास जाना और वहां द्वारपाल के द्वारा तिरस्कृत होना भी है। यदि कुमुदचन्द्र वास्तव में इतने बड़े विद्वान् थे जितना उन्हें बतलाया गया है तो वे इस तरह के गर्ह उपाय काम में नहीं ला सकते थे। और यदि उन्होंने ऐसे उपाय काम में लिये तो कहना पड़ेगा कि देवसूरि के प्रतिद्वन्दी कोई विद्वान् नहीं थे। अस्तु,

जो हो, हमें तो खेद इसी बात का है कि इतिहासज्ञ जहाँ भी साम्प्रदायिकता पूर्ण चित्रणों को डनिहाम कहकर उसका प्रचार करते हैं।

भ० महावीर के समकालीन नृपतिगण

[ले०—श्रीयुत अण्णरचंद नाहटा]

“वीर” के गत महावीर जयन्ती विशेषक में प्रज्ञाचक्षु पं० गोविन्दरायजी का “महावीर के समय का भारत” शीर्षक लेख प्रकाशित हुआ है। लेख के शीर्षक एवं श्री फागुल्लजी की टिप्पणी के अनुसार प्रस्तुत लेख भ० महावीर के समय के भारत की स्थिति का दिग्दर्शन करानेवाला होने से बड़ा होना चाहिये। पता नहीं इसके अप्रकाशित अंश में क्या प्रकाश डाला गया है ? पर यदि “वीर” में प्रकाशित लेखांश ही पूर्ण है तो इसका नामकरण, “महावीर के समकालीन भक्त नृपतिगण” होना अधिक उपयुक्त प्रतीत होता है क्योंकि तत्कालीन भारत की स्थिति का इस लेख से परिज्ञान नहीं होता। अस्तु।

जैसा कि सम्पादकीय टिप्पणी में कहा गया है लेख गवेषणापूर्ण है पर वह पूर्ण एवं अभिन्न नहीं प्रतीत होता, अतः उसके सम्बन्ध में कुछ प्रकाश डालना आवश्यक होने से प्रस्तुत लेख लिखा जा रहा है। आशा है शीघ्र ही गोविन्दरायजी या डा० जगदीशचंद्रजी अदि अन्य अधिकारी विद्वान् महावीर कालीन भारत पर सुन्दर प्रकाश डालकर हमारी जानकारी बढ़ायेंगे। आलोच्य लेख की अपूर्णता एवं विचारणीय बातोंपर प्रकाश डालने में पूर्व उसके ऐसे होने के कारण पर अपने विचार प्रकट कर देना भी आवश्यक समझता हूँ ताकि भविष्य में उनकी ओर ध्यान रखा जाय।

हमारे विद्वानों के लेखन में मुझे एक बड़ी कमी यह अनुभव हो रही है कि हमारा ज्ञान बहुत कुछ एकाङ्गी है। जैन कहलाने पर भी हम पूरे जैन नहीं, पर अधिकतर दि० या श्वे० ही प्रतीत होते हैं। हमारा पठन पाठन एक सम्प्रदाय के ग्रन्थों तक ही सीमित होने से सम्पूर्ण जैन इतिहास, साहित्य, कला, तत्त्वज्ञान आदि का हमें प्रायः परिचय नहीं होता। अतः सबसे पहले हमें इस कमी को हटाना आवश्यक है। किसी भी विषयपर लिखने से पूर्व दोनों सम्प्रदायों के प्राप्त साहित्य का समभाव पूर्वक अध्ययन बढ़ाना होगा, तभी हमारा लेखन जैन सम्बन्धित कहलाने योग्य होगा।

पं० गोविन्दरायजी के लेख में ध्वनित होता है कि उन्होंने जो कुछ लिखा है वह दि० ग्रन्थों के आधार से लिखा है जब कि मेरे नम्र मतानुसार इस विषयपर श्वे० जैनगमों के अध्ययन के बिना ठीक से लिखा ही नहीं जा सकता। तत्कालीन इतिहास का जैसा विशद एवं प्रामाणिक वर्णन जैनगमों एवं उनकी नियुक्ति आस्थ, चरित्र आदि में सुरक्षित है, अन्यत्र अप्राप्य है। महावीर कालीन भारत पर लिखने के दूसरे साधन हैं, बौद्ध पिटक ग्रन्थ। जैनगमों के भलीभाँति अध्ययन करनेका सुयोग न भी मिले तो उनके आधार से लिखित मुनि कल्याणविलयजी का ‘श्रमण भ० महावीर’ एवं गोपालदास पटेल लिखित “महावीर कथा” इन दो ग्रन्थों का अध्ययन कर लेनेपर काम चलाऊ

ज्ञान हो सकता है। मान्यवर डा० जगदीशचन्द्रजी का “बर्द्धमान महावीर” एवं उनकी थीसिस भी जो अभी प्रकाशित भी हो चुकी है, उपयोगी साधन है।

दूसरी सावधानी साधनों के उपयोग करने में विवेक की आवश्यकता है। घटनाओं से बहुत पीछे के लिखे ग्रन्थों को पौराणिक-सा मानकर उनके मूल तत्त्व को अन्य प्राचीन साधनों से खोज निकालना आवश्यक होता है। ग्रन्थान्तरों में एक ही घटना कई प्रकार से लिखी मिलती है एवं ऐतिहासिक व्यक्तियों एवं स्थानों के नामादि में अन्तर पाया जाता है वहाँ प्राचीन ग्रन्थ को ही अधिक महत्व देना आवश्यक हो जाता है। इसी प्रकार पद-पद पर साधनों के उपयोग करने में विवेक, समभाव (निष्पक्षपात), टिप्पणी में अन्य साधनों का निर्देश व स्पष्टीकरण आदि बातें विशेषरूप से ध्यान में रखनी चाहिये।

तीसरी सावधानी प्रमाणों के उचित मूल्याङ्कन के सम्बन्ध में रखने की होती है। हम जैन या दि० या श्वे० है इसलिये यदि जैन या दि०, श्वे० की प्रत्येक बातको बड़ा चढ़ा कर लिखने या अनुचित महत्व देने लगेंगे तो वह लेखन सर्वमान्य व प्रामाणिक नहीं हो सकेगा। बहुत-सी बार ऐसा अनुभव होता है कि कोई ग्रन्थ या कवि साधारण होता है पर हम उसकी बहुत प्रशंसा कर देते हैं और कहीं कहीं महत्वपूर्ण ग्रन्थ को निष्पक्षपात से नहीं पढ़ने के कारण उसको साधारण बतला देते हैं, यह उचित नहीं कहा जा सकता। अतः जहाँतक हो सके तटस्थता के साथ अध्ययन करने का और ध्यान रखना आवश्यक है। साम्प्रदायिक दृष्टि व बहावे में न लिखकर घटना, एक वस्तु को उचित महत्व देना ही उपयुक्त है।

उपर्युक्त बातें किन्हीं व्यक्ति विशेष को लक्ष्य करके नहीं लिखी गयी हैं पर प्रसंगवश साधारणतया ध्यान में रखने के लिये ही लिखी गयी है। आशा है पाठक इसे उचित अर्थ में ग्रहण करनेका ध्यान रखेंगे। इस प्रामाणिक भूमिका के बाद मूल विषय पर आता हूँ।

जैसा कि मैं पूर्व कह चुका हूँ कि पं० गोविन्दरायजी के लेखका आधार दि० साहित्य है पर उसके आधार ग्रन्थ कितने प्राचीन है ? लेख में निर्देश नहीं होने से प्राचीनता व प्रामाणिकता के विषय में कुछ कह नहीं सकता पर उसमें प्रकाशित कई बातें प्राचीन श्वे० साहित्य में भिन्न प्रकार से वर्णित देवने में आई हैं उन्हीं की यहाँ सूचना कर देता हूँ।

१ आपके लेख में वैशाली के राजा चेटक की पहिली कन्या प्रियकारिणी का विवाह सिद्धार्थ से हुआ और उसी से महावीर का जन्म हुआ बतलाया गया है, पर श्वे० आवश्यक कर्षण आदि के अनुसार महावीर की माता चेटक की कन्या नहीं, पर बहिन थी। चेटक की पुत्री ज्येष्ठा का भ० महावीर के बड़े भाई नंदीवर्द्धन से विवाह होनेका उल्लेख उसी ग्रन्थ में अधशय आता है।

२ चेटक की सात कन्याएँ थीं, यह तो ठीक है पर उनके क्रम, नाम, एवं पत्तियों के नाम, व ध्यान के सम्बन्ध में आवश्यक कर्षण से गोविन्दरायजी के लिखित क्रमादि भिन्न हैं यथा—

आवश्यक चर्चि के अनुसार—

पं० गोविन्दरावजी के लेख के अनुसार—

पुत्रीनाम—	पति—	स्थान नगर—	पुत्रीनाम—	पति—	स्थान नगर—
१ प्रभावती	उदयन	वीतिभय	१ प्रियकारिणी	सिद्धार्थ	कुंडलपुर
२ पद्मावती	दधिवाहन	चंपा	२ मृगावती	शतानीक	कौशाम्बी
३ मृगावती	शतानीक	कौशाम्बी	३ सुप्रभा	दशरथ	हेरकच्छ
४ शिवा	प्रद्योत	उज्जयिनी	४ प्रभावती	उदयन	रोरुक
५ ज्येष्ठा	नंदीवर्द्धन	कुंडग्राम	५ ज्येष्ठा	सात्यक	गंधार—
६ सुज्येष्ठा—कुमारिकाबन्धा में दीक्षा			(विवाह से पूर्व दीक्षित)		
७ चेल्लया	श्रेणिक	राजगृह			

इनमें से चर्चि का समर्थन मूल आगमों से भी होता है अतः विशेषरूप से मान्य किंचे जाने योग्य हैं। जैसे प्रभावती के पति उदयन की राजधानी सिंधु—सौराष्ट्र देश के वीतिभय नगर में होने व उनके उत्तराधिकारी अभीष्ट कुमार (भानजा) आदि का उल्लेख भगवतीसूत्र में विस्तार से आया है अतः उनकी राजधानी कच्छ काठियावाड़का रोरुक बतलाना सही नहीं प्रतीत होता। विशेष जानने के लिये मुनि जिन विजयजी का “वैशालिना गण सत्ताक राज्य नो नायक राजा चेटक” लेख देवना चाहिये जो कि जैन सा० संशोधक वर्ष २ अङ्क ४ में प्रकाशित है। चेटक के सम्बन्ध में एक अन्य लेख विश्वदाणी के गत अग्रस्त के अङ्क में भी प्रकाशित है।

३ दशार्ण देशकी राजधानी हेरकच्छ व गजा दशरथ बतलाया गया है तत्र श्वे० आगमानुसार राजधानी दशार्णपुर-मृत्तिकावनि का राजा दमर्णभद्र था जो कि भ० महावीर के पास दीक्षित हुआ था।

४ कौशाम्बी नरेश शतानीक के दीक्षित होने एवं उनके तीन अन्य उत्तराधिकारी होने के पश्चात् उदयन का राजा होना लिखा गया है पर जैनागमों के अनुसार शतानीक ने दीक्षा ग्रहण नहीं की वह वैसे ही कालधर्म को प्राप्त हुआ। मृगावती भ० महावीर के पास दीक्षित अवश्य हुई थी। भागवत पुराण में ३ राजाओं का होना व सहस्रानीक का शतानीक के पद पर आसीन होना कहा गया है पर वह सही नहीं प्रतीत होता। जैनागमों के अनुसार सहस्रानीक शतानीक का पिता था और शतानीक के समय उदयन छोटा अवश्य था पर राजकार्य मन्त्रियों की सहायता से मृगावती संभालती थी। मृगावती के दीक्षा लेनेपर उदयन का राज्याभिषेक हुआ था। अतः शतानीक का उत्तराधिकारी उदयन हुआ न कि बीचमें अन्य तीस व्यक्ति।

५ जीवन्धर की कथा का आधार कितना प्राचीन है? कहा नहीं जा सकता अतः उस कथा में जितने राजादि के नाम आये हैं वे महावीर के समकालीन थे वह मंथिरथ है? उक्त कथानुसार मिथिलाका

राजा गोविन्दगज था तब जैनागमों के अनुसार तत्कालीन मिथिला के राजा का नाम जितशत्रु या जनक था । जितशत्रु के धारिणी नामक रानी थी ।

६ वशाली को आजकल की तिरहुत नगरी होने की संभावना की गई है पर उसका वर्तमान नाम वसाडपट्टी प्रसिद्ध ही है । वह आज भी मुजफ्फरपुर एवं हाजीपुर से २३ मील पर अवस्थित है ।

७ श्रावस्ति के राजा प्रसेनजित का नाम जैन साहित्य में जयरोत होना बतलाया गया है पर वह उल्लेख दि० ग्रन्थों में होगा । श्वे० आगमानुसार श्रावस्ति का राजा जितशत्रु था एवं श्वेताम्बिका का राजा प्रदेशी था ।

८ आराधना कथाकोश के उल्लेखानुसार अवन्ति सुकुमार को महावीर कालीन (प्रद्योत के राज्य में) बतलाया है पर श्वे० आवश्यक चूणि आदि प्राचीन ग्रन्थों के अनुसार वह आचार्य आर्य सुहस्ती के समय में हुआ है जिनका समय बी०नि० २४६ से २९१ ई० । विशेष जानने के लिये विक्रम स्मृति ग्रन्थ में डा० शालोंटि फाउन्स (सुभद्रा देवी) का "जैन साहित्य में महाकालमंदिर" शीर्षक लेख देखना चाहिये ।

अर्थात् गोविन्दरायजी के उक्त छांटे स लेख में ८ बातों में श्वे० प्राचीन साहित्य से मतभेद प्रतीत होता है । अब श्वेताम्बर जैनागमों एवं चरित्र ग्रन्थों में से उक्त लेख में वर्णित राजाओं के अतिरिक्त जिन राजाओं का उल्लेख श्रमण भ० महावीरार्च में मिलता है उनका यहाँ निर्देश कर दिया जाता है ।

१ आलमिया, बनारस, लोहाराल, काकदी कपिल्ला के तत्कालीन राजा का नाम जितशत्रु था । समभव है जितशत्रु असू राजाओंका एक विशेषण भी हो ।

२ कनकपुर के राजा का नाम प्रियचन्द और रानीका नाम सुभद्रा था । उनके युवराजकुमार वैश्रमणकुमार और युवराज के पुत्रका नाम धनपति था । इनमें से धनपति भ० महावीर से दीक्षित हुए थे ।

३ पृष्ठ चंपा के राजा शाल और छोटे भाई युवराज महाशाल महावीर से दीक्षित हुए । इनके राज्यका उत्तराधिकारी इनका भानजा गागलि हुआ, उसने भी दीक्षा ली थी ।

४ कोटिवर्ष के राजा किगतराजने साकेत नगर में भ० महावीर से दीक्षा ली ।

५ चम्पा के राजा का नाम जितशत्रु और दत्त लिखा मिलता है । दत्त के रक्तवती रानी व महचंद्रकुमार पुत्र था । कुमारने भ० महावीर से दीक्षा ग्रहण की । पीछे कोणिक ने चंपा अपनी राजधानी बनाई ।

६ पुरिमताल का राजा महाबल था ।

७ पोतनपुर के राजा प्रसन्नचंद्रने भ० महावीर के पास दीक्षा ली थी । आवश्यक चूणिके अनुसार ये क्षितिप्रतिष्ठित एवं गुणचन्द्र गणि के अनुसार ताम्रलिपि के राजा थे ।

८. पीलासपुर के राजा विजय थे, जिनकी रानी श्रीदेवी के पुत्र अतिमुक्त कुमार ने वाक्यावस्था में भ० महावीर से दीक्षा ली ।

९. बनारस के राजा अलक्ष को भ० महावीर ने दीक्षित किया था ।

१०. महापुर के राजा का नाम बल, रानी का नाम सुभद्रा, राजकुमार का नाम महाबल था । महाबल भ० महावीर के पास दीक्षित हुए थे ।

११. मृगगाम का राजा विजय क्षत्रिय एवं रानी मृगावती थी ।

१२. रोहीतक नगर का राजा वर्धमानदत्त एवं रानी श्रीदेवी थी ।

१३. वर्धमानपुर का राजा विजय मित्र था ।

१४. विजयपुर का राजा चासवदत्त व रानी कृष्णा थी । राजकुमार सुचाम ने भ० महावीर से दीक्षा ग्रहण की ।

१५. वीरपुर के राजा का नाम वीरकृष्ण मित्र एवं रानीका नाम श्रीदेवी था । राजकुमार सुजान भ० महावीर के शिष्य बने थे ।

१६. साकेत के राजा मित्रनन्दि और रानी श्रीकान्ता थी ।

१७. सुवाप नगर का राजा अर्जुन, रानी तन्ववती थी । राजकुमार भद्रनदी भ० महावीर के उपदेश से पहले श्रावक फिर ग्राधु दास्ये थे ।

१८. सौराष्ट्रिका नगर के राजा अग्रनिहत एवं रानी सुकृष्णा थी ।

१९. हस्तिनापुर नगर का राजा अदीनशत्रु व रानी का नाम धारिणी था ।

२०. स्थानान्न सूत्र के ८ वें स्थानक में भ० महावीर के दीक्षित ८ राजाओं के नाम हैं—

(१) गीर्वाणक (२) वीरजय (३) स्वजय (४) ऐश्वर्यक (५) श्वेत (सूय) (का पुत्र शिवभद्र था) (६) शिव (७) उद्दयन और 'मग्व' इनमें शिव राजपू (हस्तिनापुर) एवं उद्दयन, वीरभय के राजा थे । अश्वमेध नरेश कहाँ के थे ? अज्ञेयणीय है । न० १ से १९ तक राजाओंका उल्लेख "श्रमण भ० महावीर" नामक ग्रन्थ में है ।

प्रसंगवश यहाँ एक बात का स्पष्टीकरण और भी कर देना आवश्यक समझता हूँ कि भ० महावीर-कालीन सामाजिक एवं धार्मिक स्थिति के बारे में आजकल जो कुछ लिखा जाता है वह भी एकांगी एवं त्रुटिपूर्ण है । उस समय में सब धर्मों के धर्माचार्यों के प्रति बहुमान एवं धार्मिक जिज्ञासा आदि अनेक अनुकरणीय एवं उपयोगी बातें यहाँ ही सुन्दर थीं उन पर कोई विद्वान् प्रकाश तक नहीं डालता । मैंने अपने "भ० महावीर के समय की सामाजिक एवं सांस्कृतिक स्थिति" लेख द्वारा विद्वानोंका ध्यान इस ओर आकर्षित भी किया था जो कि महावीर संदेश व १ अ' १४ में प्रकाशित है, खेद है कि अभी तक किसीने ध्यान नहीं दिया । आशा है भविष्य में उस ओर भी ध्यान दिया जायगा ।

२१ “भीमहावीर” कथा के अनुसार कुछ अन्य राजाओं के नाम इस प्रकार हैं—

स्थान—	राजा—
१ वाणिज्य ग्राम	मिश्र
२ साभोजनी	महार्चद्र
३ मथुरा	मीदाम
४ पाटलिपुत्र	सिद्धाय
५ शौरिकपुर	शौरिकदत्त
६ वृषभपुर	धनावर
७ आमल कप्पा (रायपहोणी सूत्र) सेय	

इनमें से सेय संभवतः स्थानाज्ज्ञ सूत्रोक्त भ० महावीर के दीक्षित से यही होंगे।

इस लेखमें वर्णित सभी वृत्तियों के नाम ऐतिहासिक दृष्टि से सही हैं यह नहीं कहा जा सकता, क्योंकि आग-मादि ग्रन्थ एक हजार वर्ष तक मौखिक रहे हैं अतः विस्मृति से नामों में रद्दीबदल भी हो सकता है। कई नाम पीछले महावीर चरित्र ग्रन्थों के आधार से भी लिखे गये हैं जिनका प्राचीन आधार अज्ञात है अतः बौद्ध साहित्य के आधार से जाँच कर के उपयोग करना आवश्यक है।

इनके अतिरिक्त पावापुरी के राजा हस्तिपाल पुत्र ६ मन्नात्रो ६ लिच्छवि १७ गणा राजाओं का उल्लेख कल्पसूत्र में मिलता है। ६७ गण राजाओं के नाम अनांजणोप हैं।

मुनि ज्ञानसुन्दर जी ने प्राचीन इतिहास संग्रह भ० २ में अन्य कई राजाओं का उल्लेख किया है पर उनका निर्णय करना आवश्यक है।

चन्द्रगुप्त-चाणक्य इतिहास के जैन आधार

[ले० श्रीयुत बा० ज्योति प्रसाद जैन एम० ए०, एल०-एल० बी०]

सम्राट् चन्द्रगुप्त मौर्य तथा राजनीति के महान पण्डित आचार्य चाणक्य भारतीय इतिहास नितिज के प्रारंभिक प्रकाशमान नृत्तों में सर्वाधिक महत्वपूर्ण व्यक्ति हैं। यदि मौर्य चन्द्रगुप्तको प्रथम ऐतिहासिक भारतीय साम्राज्य स्थापित करने का श्रेय प्राप्त है, तो आचार्य चाणक्य केवल उक्त साम्राज्य के कर्णधार एवं कुशल व्यवस्थापक थे वग्न अधुना भारतीय राजनीतिविज्ञान के प्रख्यात आदि नियामक एवं प्रणेता भी थे।

इतिहास के विद्यार्थी को उक्त दोनों व्यक्तियों के विषय में आज बहुत कुछ सामग्री उपलब्ध है, अनेक आधुनिक इतिहासान्वेषकों एवं इतिहास लेखकों ने उनके सम्बन्ध में पर्याप्त लिखा है। किन्तु जब हम तत्सम्बन्धी ऐतिहासिक सूत्राधारों पर दृष्टिगत करते हैं तो उन्हें चार प्रकार का पाने है—(१) प्रथम ३१ विदेशी (यूनानी) लेखकों के वर्णन हैं जो ४ थो शताब्दी ई.पू. के अनुभव में तथा चन्द्रगुप्त भारत के सम्पर्क में आये। विशेषकर, मिकन्दर गदान् को शाक्यमहागरी सेना ने सम्बद्ध (३२६-३२३ ई० पू०) यवन लेखकों तथा यवनराज सेल्यूकस द्वारा मगधराज्य द्वारा में भेजे गये यूनानी राजदूत मेगेस्थनीज तथा उनके आधारपर स्ट्रेबो, जस्टिन, कस्टरस आदि। यूनानी इतिहासकारों द्वारा लिखित भारत सम्बन्धी वृत्तान्तों में भारतवर्ष की तत्कालीन राज्यशक्ति, राज्य व्यवस्था, एवं देश तथा राजा को दृष्टा के ऊपर अन्ध्रा प्रकार पडा है। परन्तु इन लेखकों ने मन्त्रीश्वर चाणक्य अथवा सम्राट् चन्द्रगुप्त मौर्य का कोई स्पष्ट नामोल्लेख भी नहीं किया और न उनके व्यक्तित्व अथवा जीवन सम्बन्धी विशिष्ट घटनाओं के विषय में ही कुछ लिखा। तत्कालीन भारतस्थ प्राचीन नरेश का नाम उन्होंने सैन्ड्रोक्स, सैन्ड्रोकोटस, सैन्ड्रोकिप्टस, सैन्ड्रोकुटस आदि रूपों में, थोड़े-थोड़े अन्तर को लिये हुए दिया है, जिसका कि १८ वीं शताब्दी के अन्त में सर विलियमजोन्स की कल्पना के आधारपर आधुनिक इतिहासज्ञ विद्वानोंने सम्राट् चन्द्रगुप्त मौर्य के साथ प्रायः सुनिश्चितरूप से समीकरण मान लिया है, यद्यपि उक्त समीकरण में मतभेद की पर्याप्त गुञ्जायश है और कितने ही विद्वान् प्रबल प्रमाणधार से उसे भ्रमपूर्ण समझने भी रहे हैं^१।

(२) दूसरा आधार ब्राह्मण अनुश्रुति एवं साहित्य है। बिष्णु आदि हिन्दू पुराणों में तो भविष्यवाणी के रूप में प्रायः केवल इतना उल्लेख ही प्राप्त होता है कि 'नवनन्दों का

१ See McCrindle's Translations

२ Viz. T. L. Shah—Ancient India Pt II.

चाणक्य ब्राह्मण नारा करेगा और वही मौर्य चन्द्रगुप्त को राज्य देगा । विश्वसदृश के प्रसिद्ध 'मुद्राराक्षस नाटक' में चन्द्रगुप्त मौर्य की राज्य प्राप्ति के उपरान्त नन्दों के भूतपूर्व मन्त्री राक्षस तथा चाणक्य के बीच राजनैतिक संघर्षों एवं कूट द्वन्द्वों का दिलचस्प चित्रण है । उक्त नाटक के टीकाकार दुंदीराजने चाणक्य अपर नाम विष्णुगुप्त ब्राह्मण को दण्डनीति का परिणत, सर्वविद्या पारंगत एवं नीतिशास्त्र का आचार्य करके लिखा है; और चन्द्रगुप्त को नन्द की मुरा नामक शूद्रा दासी का पुत्र कथन किया है । 'कथा सरित्सागर' में चाणक्य द्वारा नन्द के श्राद्ध का निमन्त्रण स्वीकार करने और शकटार के षड्यन्त्र से सुबन्धु के होता बनाये जाने पर अपना अपमान मान क्रोधावेश में नन्द के नाश की प्रतिज्ञा करने का वर्णन है । अन्तु इन आधारों से चाणक्य के मगध राजनीति में पदार्पण करने से पूर्व के इतिवृत्त के सम्बन्ध में, उसको पितृकुल, व्यक्तिगत जीवन तथा उसकी अन्तिम अवस्था के विषय में कुछ भी ज्ञान नहीं होता । साथ ही ये आधार चन्द्रगुप्त चाणक्य से लगभग एक हजार वर्ष से भी अधिक पीछे के हैं ।

चाणक्य का स्वरचित प्रख्यात 'अर्थशास्त्र' अपने शुद्ध मौलिक रूप में आज उपलब्ध नहीं है । किन्तु विष्णुगुप्त नागक विद्वान् की टीका के रूप में जैसा कुछ भी वह मिलता है वह मूलकर्ता अथवा उसके स्वामी सम्राट् चन्द्रगुप्त के इतिहासपर कुछ भी प्रकाश नहीं डालता । यह ग्रन्थ वास्तव में नितान्त असाम्प्रदायिक एवं अनात्मवैज्ञानिक दृष्टि से लिखा गया है, और अपने वर्तमान रूप में पर्याप्त त्रुटित एवं लोपपूर्ण है ।

(३) तीसरा आधार बौद्ध अनुश्रुति है । मोगलन के बौद्ध इतिहास ग्रन्थ 'महावंश' में चाणक्य ब्राह्मण द्वारा क्रोधावेश में धनानन्द का नाश करके मौर्यों के वंशज चन्द्रगुप्त को सकल जम्बूद्वीप का राजा बनाने का उल्लेख करते हुए चाणक्य को तक्षशिला के एक ब्राह्मण का पुत्र, तीनों वेदों का ज्ञाता, शास्त्रों में पारंगत, मन्त्र विद्या में निपुण और नीति शास्त्र का आचार्य बताया है । महावंश के अतिरिक्त 'वंसत्थप्पकासिनी' (सिंहली संस्करण) जिसके कि आधार थेरवादियों की 'सीहलद्व कथा' तथा धम्मरुचिकों की 'उत्तर बिहारद्व कथा' हैं, और 'महात्रोधिवस' 'महापरिनिर्वाणसुत्त' 'नन्दपेतकथु' आदि ग्रन्थों में भी चन्द्रगुप्त, चाणक्य, नन्दों, मौर्यों आदि के सम्बन्ध में कुछ सामान्य संक्षिप्त उल्लेख हैं । वंसत्थप्पकासिनी के अनुसार राजा धनानन्द बड़ा दानशील था, उसकी दानशाला में नित्यप्रति दान वितरण होता था और लगभग एक करोड़ मुद्रा प्रतिवर्ष इस प्रकार दान की जाती थीं । इस कार्य के लिये गजाने एक दाण्णग (दान विभाग) स्थापित किया था जिसकी व्यवस्था एक संघ (समिति) द्वारा होती थी और उसका अध्यक्ष शास्त्रार्थ में विजयी सर्वाधिक विद्वान् होता था जो कि 'संघब्राह्मण' कहलाता था । संयोगवश अपनी योग्यता के बल से चाणक्य को यह पद प्राप्त हुआ किन्तु उसकी असह्य कुरूपता के कारण राजा ने उसे बलपूर्वक दानशाला से निकलवा दिया । अतः नन्द, क्रोधी चाणक्य का क्रोध भाजन हुआ और

चन्द्रगुप्त की सहायता से नाश को प्राप्त हुआ। इस प्रकार बौद्ध अनुश्रुति से भी चन्द्रगुप्त-चाणक्य की जीवन सम्बन्धी घटनाओं पर विशेष अधिक प्रकाश नहीं पड़ता, और फिर ये ग्रन्थ भी सुदूर सिंहल में उक्त घटनाओं से एक सहस्राब्द के उपरान्त ही लिखे गये हैं।

(४) चौथा आधार जैन साहित्य और अनुश्रुति है। इस आधार की सबसे बड़ी विशेषता यह है कि यह चन्द्रगुप्त मौर्य एवं मन्त्रीश्वर चाणक्य दोनों ही विविध व्यक्तियों के जीवनपर आदि से अन्ततक—दोनों के ही जन्म से उनकी मृत्युतक अच्छी विशद प्रकाश डालता है, साथ ही इस आधार का प्रामाणिक सिलसिला प्रायः उक्त व्यक्तियों के समय से ही प्रारम्भ हो जाता है और शनैः शनैः विकास को प्राप्त होता हुआ मध्यकाल तक चला आता है। विपुल, विविध, विशद, व्यापी, प्रायः परस्पर एवं पूर्वापर अविरुद्ध, प्रामाणिक एवं प्राचीनतम होते हुए भी, खेद इसी बात का है कि इतिहासकारों के हाथों इसकी बहुधा उपेक्षा ही हुई है, और इसका जैसा चाहिये था वैसा उपयोग नहीं हो पाया।

इस आधार को निम्नलिखित पाँच श्रेणियों में विभाजित किया जा सकता है—

(अ) दिगम्बर कथा साहित्य—शिवार्य की भगवती आराधना (१ ली शताब्दी ई० पू०), उसकी टीकाएँ (४ थी से १२ श०), हरिषेण का बृहत्कथाकोष (६३१ ई०), प्रभाचन्द्र की आराधना सत्कथा प्रबन्ध (१०५० ई० लगभग), श्रीचन्द्र का कथाकोष (१२वीं १३ वीं श०); ब्रह्मनेमिदत्त का आराधना कथाकोष (१५३० ई० लगभग) आराधनासार कथाकोष, पुण्याम्बकथाकोष इत्यादि

(ब) श्वेताम्बर आगम साहित्य—विशेषकर उत्तराध्ययन एवं आवश्यक सूत्रों पर रची गयी निर्युक्तियों एवं चर्चाओं, हरिमदीय आवश्यक वृत्ति देवेन्द्रगणि कृत सुखबोध आदि।

(स) ऐतिहासिक ग्रन्थ—हेमचन्द्राचार्य कृत स्थविरावलि चरित्र अर्थात् परिशिष्टपर्व, रत्ननदि आचार्यकृत भद्रबाहु चरित्र, देवचन्द्रकृत राजावलि कथे आदि।

(द) कुटुम्ब ग्रन्थ—यथा प्राकृत मरगममाहि आदि।

(य) जैन शिलालेख—दक्षिण भारतस्थ मूडबदी आदि स्थानों में उपलब्ध सम्राट् चन्द्रगुप्त सम्बन्धी अनेक प्राचीन शिलालेख, सम्राट् प्रियदर्शी के शिलालेख, कलिङ्ग सम्राट् खारवेल के अभिलेख, सुदर्शन भील के लेख आदि।

और इन सब जैनाधारों का मूलस्रोत दिगम्बर आम्नाय का 'अङ्गबाह्य-श्रुत' था जिसके कतिपय अवशेष, दिगम्बर, श्वेताम्बर संघभेद के पश्चात् श्वेताम्बर 'पयन्नासंग्रह' के रूप में प्रसिद्ध हुए। उक्त अङ्गबाह्यश्रुत अथवा पयनों की विषय सामग्री संक्षिप्त गाथाबद्ध सूत्र रूप में गुरु परम्परा द्वारा मौखिक द्वार से चन्द्रगुप्त चाणक्य के स्वसमय से लगभग १०० ई० पू० तक अस्खलित, अविकृत रूप में ही चली आयी थी; तत्पश्चात् वह परम्परागत अनुश्रुति भी अन्यो के साथ-साथ लिपिबद्ध भी होनी प्रारम्भ हो गयी और मौखिक द्वार से

भी वाचक गुरुओं को परम्परा द्वारा मुरझाने लगी चली गयी। अवश्य ही कालदोष तथा नित्यप्रति वृद्धिगत एवं विम्नार को प्राप्त होते हुए सम्प्रदायों, संघों, गणों, गच्छों आदि के कारण वास्तविक घटनाओं की एक मूल अनुश्रुति भी कई विभिन्न धाराओं में बँटकर कुछ सामान्य अन्तरों को लिये हुए कुछ विविध, विक्रमिन् एवं मशेष भी होती चली गयी। तथापि विवर्तित घटनाओं के सम्बन्ध में अन्य सर्व अनुश्रुतियों और आधारों की अपेक्षा अधिक महत्वपूर्ण है।

उपर्युक्त जैन आधारों का—आधार (य) को छोड़कर और विशेषरूप से (ब) अर्थात् श्वेताम्बर साहित्यका मुनि श्री न्याय त्रिनयजीने अपने लेख 'चाणक्य और उसका धर्म' में आर्य चाणक्य को जैन धर्मानुयायी सिद्ध करने में सफलतापूर्वक उपयोग किया था। आधार स ग, का और कुछ अंश में अ, का उपयोग भी अनेक पाश्चात्य, पौराणिक विद्वान् सम्राट् चन्द्रगुप्त मौर्य और अन्तिम श्रुतकेवली आचार्य भद्रबाहु का गुरु-शिष्य सम्बन्ध, चन्द्रगुप्त का जैनत्व तथा जैन-मुनि के रूप में मय सदिन दक्षिण को विहार करना, वहाँ श्रवणबेलगोछ के निकट चन्द्रगिरि पर्वत पर निवास करना और समाधिमरण को प्राप्त होना आदि के सिद्ध करने में सफलता के साथ कर चुके हैं। फलस्वरूप सम्राट् चन्द्रगुप्त का जैनधर्मानुयायी होने में अब प्रायः किमी इतिहासज्ञ विद्वान् को सन्देह नहीं है। अभी कुछ दिन हुए, लखनऊ विश्वविद्यालय के प्राचीन इतिहास विभागाध्यक्ष प्रो० सी० डी० चटर्जी मठोदय ने डा० विपिन चरण ज्ञानिन्दन ग्रन्थ में प्रकाशित अपने एक विद्वत्तापूर्ण विमृष्ट लेख में जेनाधार स ग, स का कुशल उपयोग करते हुए चन्द्रगुप्त मौर्य के प्रारम्भिक जीवन और प्रसंगत मन्त्रीराज चाणक्य के भी प्रारम्भिक जीवन सम्बन्धी घटनाओं पर अग्रतत्पर्व प्रकाश डाला है।

किन्तु आपके लेख का जो सर्वाधिक महत्वपूर्ण अंग है वह उक्त जेनाधारों का विद्वत्तापूर्ण विवेचन है, यद्यपि उसमें कई स्थलों पर पर्याप्त सतभद्र की गुञ्जायश है और कोई कोई विचार धनपूर्ण भी प्रतीत होता है, फिर भी उक्त विवेचन अतीव उदात्त एवं उद्धृत करने योग्य है। अतः आपने शब्दों में 'जेनेषों का गहन एवं सफ़ूट लौकिक साहित्य चन्द्रगुप्त एवं चाणक्य सम्बन्धी अनुश्रुति का क्रमोत्तम प्रस्तुत करना है, जिनमें से एक (श्रेष्ठ) आवश्यक एवं उत्तमध्वन (आगम सूत्रों) की व्याख्याओं में उपलब्ध होती है और दूसरी विशेषरूप से (द्विगुण) जैन कथासाहित्य में। 'आवश्यक' की परम्परा मूलतः वही है जो 'उत्तमध्वन' की, यद्यपि इन दोनों के बीच कतिपय तत्सम्बन्धी गौण बातों में कुछ अन्तर है। इन दोनों ही (श्रेष्ठ) अनुश्रुत धाराओं के बीच उक्त दोनों आगम सूत्रों पर निर्युक्तियों अर्थात् संक्षिप्त पद्य व्याख्याओं में उपलब्ध होते हैं।

कालान्तर में, प्राचीन जैन विद्वानों ने, जिन्होंने निश्चय ही जैन आम्नाय में गुरु परम्परा से चले आये उक्त कथानकों को विश्वस्त रूप से सुरक्षित रक्खा था, उन्हें विविध उपाख्यानो के संवर्धन से विकसित किया, ये कथानक अथवा उपाख्यान इस प्रकार अनेक शताब्दियों तक वाचक गुरुओं की परम्परा में मौखिक द्वार से स्मृति में सुरक्षित रहते चले आये। कितने काल तक चन्द्रगुप्त-चाणक्य सम्बंधी अनुश्रुतियाँ केवल स्मृति में ही सुरक्षित रहती रहीं, यह निश्चित रूप से नहीं कहा जा सकता, किन्तु यह सम्भव नहीं है कि ऐसा देवद्विज्ज्ञातमा श्रमण की प्रसिद्ध बल्लभी वाचनाके—जो वीर निर्वाण (लगभग ४८६ ई० पू०)^१ से ६०० अथवा ६६३ वर्ष पश्चात् हुई थी—उपगन्त रहा हो। यह वाचना श्वेताम्बर सिद्धान्त और उसकी व्याख्याओं के संकलन एवं लिपिवद्ध करने के लिये हुई थी।

चन्द्रगुप्त सम्बंधी अनुश्रुति का सर्व प्रथम लिखित रूप समवतया आवश्यक नियुक्ति की चूर्णि^२ में उपलब्ध होता है। उसके आधार पर सन् ७४०-७७० ई० के बीच किसी समय विद्याधर कुल (गच्छ) के प्रसिद्ध जैन टीकाकार हर्मिदसूरि ने चन्द्रगुप्त चाणक्य की कथा को बड़े विशद रूप में वर्णन किया और उसमें बहुत-सी प्रांग की बातें भी सम्मिलित कीं, किन्तु ऐसा जो कि विश्वास किया जाता है, उन्हें उस सम्बन्ध में मौखिक परम्परा से प्राप्त हुई थी। यह कथा श्वेताम्बर आगम के द्वितीय मूलग्रन्थ 'आवश्यक' पर उनके द्वारा सम्भूत में रखी गई 'आवश्यक सूत्रवृत्ति' में उपलब्ध होती है। उसके लगभग तीन शताब्दी पश्चात् श्वेताम्बरों के पथम मूलग्रन्थ 'उत्तराययन' पर अपनी व्याख्या में देवेन्द्रगणि ने यह कथा प्राकृत भाषा में नये शिरे से लिखी, जिसमें बीच बीच में उन्होंने प्राकृत एवं संस्कृत पद्यों का भी समावेश किया। उनकी यह टीका 'सुखबोध' नाम से प्रसिद्ध है और सन् १०८२ ई० में समाप्त हुई प्रतीत होती है। यह बात स्पष्ट है कि देवेन्द्रगणि ने 'आवश्यक वृत्ति' में वर्णित चन्द्रगुप्त-चाणक्य की कथा की उपेक्षा की, किन्तु साथ ही साथ यह बात भी उतनी ही सत्य है कि उन्होंने अपने कथानक को मूलतः 'आवश्यक चूर्णि' पर आधारित किया, जिसमें से उन्होंने अपनी कथा का प्रकृत पाठ बहुलता

१ इस विद्वान् लेखक के मतानुसार महावीर निवाण सन् ४८६ ई० पूर्व में हुआ था। किन्तु प्रबल प्रमाणों से यह बात भली प्रकार सुनिश्चित हो चुकी है कि महावीर निर्वाण ५२७ ई० पूर्व में हुआ था।

(ज्यो० प्र० जे०)

२ आवश्यक नियुक्ति चूर्णि—पृ० ५६३-५६५ (जैन बंधु प्रिंटिंग प्रेस इन्दौर १९२८ ई०)

नोट—यह बात केवल श्वेताम्बर अनुश्रुति के लिये कही जा सकती है, क्योंकि दिगम्बर अनुश्रुति (कथासाहित्य) एवं आगमों का लिपि बद्ध होना तो पहली शताब्दी ई० पूर्व से ही आरंभ होगया था। श्वे० आगमों पर नियुक्तियों बराहमिहिर ज्योतिषी के आई श्वे० आचार्य भद्रबाहु द्वारा ६ठी शताब्दी ईस्वी में रखी गई, तदनन्तर चूर्णियाँ बनीं।

(ज्यो० प्र० जे०)

के साथ उद्धृत किया है; संभवतः उनका उद्देश्य मूल कथा को उन कतिपय संशोधनों एवं परिवर्तनों के साथ पुनः निर्मित करने का था जो कि उनकी स्वगुरुपरम्परा द्वारा सम्मत थे अथवा उस आम्नाय में, जिससे उनका स्वयं का सम्बंध था, स्वीकृत थे। विविक्षित कथानक का एक अन्यरूप 'स्थविरावलि चरित्र' अर्थात् 'परिशिष्ट पर्व' में उपलब्ध होता है, जिसे कि हेमचन्द्रसूरी ने अपने 'त्रिषष्टिरालाका पुरुष चरित्र' नामक ग्रन्थ के परिशिष्ट रूप में लगभग सन् ११६५ ई० में संस्कृत पद्य में रचा था। यह कथानक प्रधानतः हरिभद्रीय आवश्यक वृत्ति में वर्णित कथा पर आधारित है और २७६२ श्लोक प्रमाण है। इस सम्बंधमें यह कहा जा सकता है कि अनुश्रुति का वह अंश जो चन्द्रगुप्त के राज्याभिषेक के पश्चाद्वर्ती समय से सम्बंधित है, चाहे हरिभद्र द्वारा अथवा देवेन्द्रगणि द्वारा वर्णित हुआ हो, इतिहास में अधिक महत्व नहीं रखता।

इस अनुश्रुति की दूसरी धारा का, जो कि विशेषरूप से जैन कथा साहित्य (दिगम्बर) में उपलब्ध होती है, सर्वोत्कृष्ट प्रतिनिधित्व हरिषेण के 'बृहत्कथाकोष', प्रभाचन्द्र के 'आराधनासत्कथाप्रबंध', ब्रह्मनेमिदत्त के 'आराधनाकथाकोष', तथा श्रीचन्द्र के 'कथाकोष' में प्राप्त होता है। जहाँ तक इन ग्रन्थों के साहित्यिकरूप का सम्बंध है, हरिषेण और नेमिदत्त के कथाकोष संस्कृतपद्य में हैं और श्रीचन्द्र का प्राकृत पद्य में। उक्त कथानक सहित प्राकृतगद्य में कोई कथा कोष अधुना ज्ञात नहीं हुआ है, जबकि प्रभाचन्द्र का ग्रन्थ संस्कृत गद्य में है। इन चारों कथा कोषों में सर्व प्राचीन और संभवतया सर्वाधिक महत्व पूर्ण हरिषेण (२३१ ई०) का कथाकोष है और सबसे अन्तिम नेमिदत्त (लगभग १५३० ई०) का, जबकि शेष दोनों बीच के काल में रचे गये।^{*} उक्त चारों ही ग्रन्थकारों ने अपनी अनुश्रुत कथाएँ जैनो (दिग०) के एक प्राचीनतर आराधनाग्रन्थ-अर्थात् शिवायं, शिवकोटि अथवा शिवकोट्याचार्य के 'भगवती आराधना' से प्राप्त की प्रतीत होती है।

* लेखक के इस कथन का कारण यह प्रतीत होता है कि चूँकि चन्द्रगुप्त के राज्याभिषेक के उपरान्त का इतिहास आधुनिक विद्वानों ने अन्य जैनतर आधारों से भली प्रकार सुनिश्चित कर लिया है, अतः उसमें जैनधारा में वर्णित अनुश्रुति के साथ कहीं २ विरोध होने के कारण उस सम्बंध में जैन अनुश्रुति को महत्व नहीं देना चाहिये !

२ बृहत्कथाकोष—डा० ए० एन० उपाध्ये द्वारा संपादित, पृ० ३३९-३३८, बम्बई १९४३

३ वही, भूमिका पृ ५७ फ

४ वही—प्रशस्ति श्लो० ११-१२ (= ९३१ ९३२ ई०); winternaty—Hist of Ind lit II p 514.

५ यह आराधना अथवा मूलाराधना भी कहलाता है (मूलाराधना—सं० टीका तथा हि० अनुवाद पद्या १५५६—शोलापुर १९३५), डा० उपाध्ये का यह कहना कि इस ग्रन्थ की भाषा शौरसेनी प्राकृत है, ठीक ही है (बृहत्का भू० पृ० ५०). किन्तु यह अमिश्रित नहीं है, क्योंकि उसमें आर्यमागधी शब्द भी पर्याप्त संख्या में प्रयुक्त हुए हैं।

और यह ग्रन्थ अपनी भाषा संबंधी तथा पाठगत विशेषताओं की दृष्टि से प्रथम शताब्दी ईस्वी का हो सकता है।^१ किन्तु 'भगवती आराधना' स्वयं उक्त अनुश्रुति का मूल स्रोत नहीं प्रतीत होता, क्योंकि उक्त उपाख्यान संग्रह के द्वारा इस अनुश्रुति को और अधिक प्राचीनतर काल तक लक्षित किया जा सकता है। वस्तुतः, चाणक्य-चन्द्रगुप्त अनुश्रुति के पाषाणावशेष 'पयज्ञों' के साहित्यिक स्तर में जड़े प्राप्त होते हैं, (अर्थात् पयज्ञे) जैसा कि ज्ञात है, श्वेताम्बरों के आगम साहित्य और दिगम्बरों के 'अङ्गबाह्यश्रुत' का अङ्ग है।

दश पयज्ञों में से वे दो जिनमें उक्त अनुश्रुति का बीजभूतरूप उपलब्ध होता है, 'भट्ट परिचा' और 'संधार'। इन दोनों में ही जैनमुनि के रूप में चाणक्य की मूलकथा वर्तमान जैनधर्म के प्रस्थापक भगवान महावीर द्वारा प्रतिपादित एवं स्वीकृत धार्मिक आचरण के समर्थन एवं दृष्टान्त रूप में, सर्व प्रथम उपलब्ध होती है।^२ पयज्ञों की तिथि सुनिश्चित रूप से ज्ञात नहीं है, किन्तु इस बात को ध्यान में रखते हुए कि सुविस्मृतात् दिगम्बराचार्य, निर्मल्य दार्शनिक कुन्दकुन्द और उनके सुयोग्य शिष्य उमास्वामि ने—जो कि दोनों ही प्रथम शताब्दी ईस्वी के प्रारंभिक भाग में हुए थे—अपने अपने ग्रन्थों में दिगम्बर अङ्ग एवं

१ हमने यह तिथि अनुमानतः प्रस्तुत की है क्योंकि यह प्रायः ठीक ही मालूम होती है। तथापि इस सम्बन्ध में और अधिक स्रोत वाञ्छनीय है। हाँ ग्रन्थ में ऐसा सुनिश्चित स्रोत नहीं मिलता कि शिवार्थ कुन्दकुन्द और उमास्वामि के पूर्ववर्ती थे—जैसा कि डा० उपाध्ये मानते हैं—

(बृहत्कथा० भू० पृ० ५५; V. Indra)

(नोट—शिवार्थ के समय के सम्बन्ध में देवियों हमारा लेख—'भगवती आराधना और उसके कला'—ग्रंथ अभिनन्दन ग्रन्थ १—

(ज्यो० प्र० जै०)

७ दिगम्बर द्वादशाङ्ग धृत से इतर एवं गौण साहित्य का समावेश उनके अङ्गबाह्यश्रुत में है।

८ देखिये—चतु. शरणादिमरणसमाप्यन्तम् प्रकीर्णकदशकम् (आगमोदय समिति सस्करण नं० ४६), भट्टपरिन्ता पृ० १६२, संधार पृ० ७३-७५

९ यदि दिगम्बर पट्टावलि को विश्वस्त माना जाय तो हमें उमास्वामी को प्रथम शताब्दी ई० (वि० सं० १०१ = ४४ ई०) का विद्वान मानना होगा, किन्तु ये पट्टावलियाँ, चाहे श्वेताम्बरों की हों अथवा दिगम्बरों की, परस्पर इतनी विरुद्ध हैं कि उनके द्वारा प्रस्तुत तिथिक्रमों पर पूरा भरोसा करना कठिन है। सग्वती गच्छ को दिगम्बर पट्टावलि के उमास्वामी भट्टबाहु द्वि० से जो कि भ० महावीर के पश्चात् ७वें गुरु थे (यहा लेखक को भ्रम हुआ है, विविक्षित भट्टबाहु द्वि० ७ वें नहीं २७ वें गुरु थे, भट्टबाहु प्रथम ८वें थे) और ५३ ई० पू० (वि० सं० ४) में मृत्यु की प्राप्त हुए छठे गुरु थे। और श्वे० तपागच्छ पट्टावलि के अनुसार आर्य महागिरि (मृत्यु बी० नि० २९१, तथा खरतरग० पट्ट० के अनुसार बी० नि० २४९) से, जो महावीर स्वामी के पश्चात् ८ वें गुरु थे, द्वितीय गुरु थे। अतः हमें उनको २ गी० शत० ई० जितना पीछे का विद्वान मानना किसी प्रकार उचित नहीं है (Ind Aut XI—p. 246 and 251, XX p 351) पूर्ण सम्भावना इसी बात की है कि कुन्दकुन्द और उमास्वामी दोनों ही ७५ ई० पू० से ५० ई० के बीच हुए। (नोट—यद्यपि लेखक की अन्तिम अनुमानित तिथि प्रायः ठीक है, तथापि गुरु परम्पराके समयादि त्रुटि पूर्ण हैं)

अङ्गबाह्यश्रुत (उपलब्ध) का पूरा पूरा उपयोग किया था", पयत्रों के काल की अन्तिम उत्तरावधि अधिक से अधिक १०० ई० पूर्व मानो जा सकती है ।' अतः यह असंभव है कि चाणक्य और चन्द्रगुप्त कथानक का जो प्राचीन रूप पयत्रों में निहित है वह ईस्वी सन् के प्रारंभ के पश्चात् का हो । चूंकि दिगम्बरों ने आवश्यक, उत्तराध्ययन तथा पयत्रों को अप्रमाणिक एवं अप्रासंगिक मान कर अपने आगम से बहिष्कृत कर दिया अतः संभव है चाणक्य को जैनमुनि का रूप देना श्वेताम्बरों की ही कृति हो ।* यदि यह बात ठीक भी हो तो भी हमें इस बात का समाधान करना फिर भी शेष रह जाता है कि तब चाणक्य सम्बंधी-अनुश्रुति की वे दो धाराएँ क्यों कर हुईं, जिनमें से एक आवश्यक और उत्तराध्ययन से संबंधित है और दूसरी पयत्रों में, और इन दोनों के बीच इतने अन्तर क्यों लक्षित होते हैं ।

१० कुम्भकुन्द, और उमास्वामी की रचनाओं का समावेश दिगम्बरों के २२ वेद-दृष्ट्यानुयोग में होता है ।

११ यह विश्वास करना कठिन है कि उमास्वामी के तत्त्वार्थाधिगम सूत्र जैसा जैन सिद्धान्त एवं पाचार का मास्मकलन, जो जैनधर्म में बड़ी स्थान रखता है जैसा कि बौद्धधर्म में विशुद्धिसंग, दिगम्बर पापदायक हाग अपने धर्म एउ अङ्गबाह्य साहित्य का स्वरूप एवं प्रकार नहीं प्रकट मुनिश्चित कर लेने में भी पराजित जा सका हों ।

* यह कथन सत्य नहीं मान्य होता । जैन अनुश्रुति में सर्वत्र चाणक्य शब्द अन्तिम जीवन में जैन मुनि के रूप में मिलते हैं । श्वे० ने उन्हें जैन मुनि का रूप नहीं दिया वन्कि श्वे० धारा के लिपि बद्ध होने में लगभग ५०० वर्ष पूर्व लिपि बद्ध हुई जैनधारा के कथा ग्रन्थों में जैसा कि ऊपर देना, पाये हैं—वे स्वर्गावतरण द्वारा स्वर्ग में प्राप्त होने वाले प्रत्येक जैन मुनि के रूप में ही चित्रित हुए हैं ।

(अध्या० ३० जै०)



कल्पित प्राचीन पट्टे परवाने

[ले० श्रीयुत मैवरबाब नावटा]

प्राचीन काल में राजाओं का प्रभाव जन-साधारण पर बहुत अधिक रहा है। इनके परिचायक "यथा राजा तथा प्रजा" नामक लोकोक्ति सर्वत्र प्रसिद्ध है। इसके दो प्रधान कारण हैं, पहला तो राजा को लोग ईश्वर मानकर उनके वचन एवं अनुशासन को गान्य करते थे और राजा के प्रसन्न होने पर सम्मान, धनादिका लाभ होने की भी आशा रहती है। अतः स्वार्थ एवं दयाव के कारण राजा लोग जिस कार्य से प्रसन्न रहें वही कार्य करने की जनता की प्रवृत्ति होती है। दूसरा है "महाजन येन गतः स पन्थाः" "एवं गतानुगतिको लोकः" वाला जन मानस। वास्तव में हरेक व्यक्ति विचारक सुशिक्षित एवं विवेकी नहीं हो सकता। सभी समय में यही देखने में आता है कि कुछ इने गिने व्यक्ति ऊँचे उठते हैं अधिकांश व्यक्तियों के विचारों एवं प्रवृत्तियों का स्तर साधारण ही रहा करता है। अतः जन-साधारण को जो जिस तरफ झुकाना चाहना है प्रभावशाली व्यक्ति उसी ओर झुका सकता है। राजाओं के पास तो अनेक प्रकार के साधन एवं सत्ता रहती है अतः उनका प्रभाव सर्वाधिक होना स्वाभाविक ही है। इसी बात को ध्यान में रखकर समय समय पर धर्म प्रचारकों ने अपने धर्म के प्रति राजाओं एवं विशिष्ट अधिकारियों को आकर्षित करने का लक्ष्य रखा व प्रयत्न किया है।

भारतवर्ष के इतिहास का विहावलोकन करने पर यह स्पष्ट होता है कि राजाओं से अधिक प्रभावशाली व्यक्ति यदि कोई होता था तो वह धर्मप्रचारक। क्योंकि भारत अध्यात्म प्रधान देश है यहाँ त्याग, तपस्विया एवं धर्म के प्रति सब समय अत्यधिक आदर रहा है। अतः राजा महाराजा भी धर्मप्रचारक महापुरुष ऋषि मुनियों के पैरों में अपना मस्तक झुकाते थे। म० महावीर के समय पर ही विचार करें तो कितने राजा महाराजा आदि उनका जहाँ कहीं उपदेश होता बड़े भक्ति भाव से आते एवं उसमें प्रभावित होकर त्याग मार्ग स्वीकार कर लेते थे। इसी प्रकार महात्मा बुद्ध का प्रभाव बौद्ध ग्रन्थों से भलीभाँति विदित होता है। उसके पश्चात् सम्राट् अशोकने बौद्ध धर्मका कितना जबरदस्त प्रचार किया व सम्राट् सम्प्रति ने जैन धर्मका, यह जैन एवं बौद्ध साहित्य से स्पष्ट है। दक्षिण में दि० सम्प्रदाय को जहाँतक आश्रय मिला वहाँ तक उसको बढ़ती होती ही गयी। मारवाड़ एवं गुजरात में श्वे० सम्प्रदाय को राजाश्रय मिला तो उसका सितारा चमक उठा। जैन इतिहास के विद्यार्थी से भी ये बातें अपरिचित नहीं हैं।

मध्यकालीन भारतीय इतिहास से यह भी ज्ञात होता है कि अपने अपने धर्म एवं सम्प्रदाय का प्रभाव बढ़ाने के लिये राजाओं को आकर्षित करने के लिये धार्मिक विषयों पर

राजसभाओं में बड़े-बड़े शास्त्रार्थ किये जाते थे। कहीं कहीं उनमें यह शर्त भी तय हो जाती थी कि जिस धर्मका आचार्य शास्त्रार्थ में निरुत्तर व परास्त हो जाय उसे उस राज्य में प्रवेश करने का अधिकार नहीं रहेगा; अतः राजाश्रय नष्ट होनेपर अन्य सम्प्रदायवालों को बड़ी विपत्ति का सामना करना पड़ता था। राज्याश्रय प्राप्त करना धर्म प्रचार का प्रमुख साधन बन चुका था। इस बात को ध्यान में रखकर जैनाचार्यों ने भी अनेक राजा महाराजाओं पर प्रभाव डालकर समय पर धर्मोन्नति की है। श्वे० आचार्य वप्पभट्टि सूरि के आम राजा एवं आचार्य हेमचन्द्र के कुमारपालको जैन धर्म का प्रतिबोध देकर शासन प्रभावना करने का वर्णन अनेक ग्रन्थों में विस्तार से किया है और वे शासन प्रभावक महापुरुष माने गये हैं।

भारतीय नरेशों की बिलासिता एवं पारस्परिक फूट के कारण बाहर से आकर मुसलमानों ने अपना शासन जमा लिया। पहले-पहल उनका आक्रमण अपना राज्य स्थापित करने के लिये नहीं हुआ। पर भारत धन धान्यादिमें बहुत समृद्ध था उसी पर उनकी आँखें लगी हुई थीं। किन्तु जब उन्होंने देखा कि यहीं-वालोंसे हमें सहायता मिल रही है तो वे कब चूकनेवाले थे। मुसलमानी शासन से भारत को सबसे अधिक महत्व का यदि कोई नुकसान हुआ तो धार्मिक एवं सांस्कृतिक दृष्टि से हुआ। मनान्ध मुसलमानों ने अपने धर्म का प्रचार बड़े अन्याय एवं क्रूरता के साथ किया। भारतीय धर्मों के प्राचीन स्मारक कलापूर्ण मन्दिर-मूर्तियों आदिको जिस हृदयहीनता से विनाश किया गया वह कभी भी मना नहीं जा सकता। स्थानीय जनता के साथ जिस बर्बरता-अमानुषिक दम से वे पेश आये उसका वर्णन पढ़ने से ही रोमान होने लगता है। अन. कुशन जैनाचार्यों ने स्वधर्म रक्षा के लिये उन मुसलमान शासकों को प्रभावित करना उचित समझा। कुछ जैन व्यापारियों का मुसलमान ग्राहकों से अच्छा सम्बन्ध था कई जैन व्यक्ति उनके शासन प्रचालन में अधिकारी रूप में योग देते थे। उनकी मारफत मुसलमान सम्राटों एवं मूबेदार, बजीर आदि से मिलकर जैनाचार्य उन्हें प्रभावित करते और उनको अपने धर्मपर किये जानेवाले अत्याचारों से बचाते, अत्याचार का संशोधन करवाते, इसीसे विधर्मों शासकों के हाथ से जितनी क्षति अन्य हिन्दू समाज को हुई उसके शतांश में भी जैन धर्म को नहीं हुई, यह उन्हीं दूरदर्शी कुशल जैनाचार्यों की बुद्धिमत्ताका ही सुफल है। कलकत्ते में पुरातत्त्वविद मुनि जिन विजयजीने अपने एक भाषण में इसकी प्रशंसा बड़े ही गौरव के साथ की थी। उन्होंने कहा था कि गुजरात में आज ४०० वर्ष पुराना भी कोई हिन्दू मन्दिर सुरक्षित नहीं है तब जैन मन्दिर हजार आठसौ वर्षों के बहुत बड़ी संख्या में सुरक्षित हैं एवं प्राचीन ग्रन्थ भी ताड़ पत्रादिपर लिखित जैन ग्रंथों में १००० वर्षों के सैकड़ों मिल जायेंगे पर किसी भी जैनोत्तर संग्रहालय में एक भी प्राचीन प्रति नहीं मिलती। इस बात पर गंभीरता से विचार करने पर उस समय के जैन मुनियों एवं आचार्यों ने स्वधर्म रक्षा एवं उन्नति के लिये कितना

महान् कार्य किया। यह स्पष्ट हुए बिना नहीं रहता। उन्होंने अपने कलापूर्ण मंदिरों एवं चमत्कारी मूर्तियों और ग्रन्थों को बचाया ही नहीं, पर उस विकट समय में जबकि चागें और त्राहि-त्राहि मच रही थी, माहित्य एवं धर्म की बात जाने दीजिये लोगों की जान के लाले पड़ रहे थे, हजारों नई जैन जैनमूर्तियाँ बनवायीं, सैकड़ों मन्दिर बनवाये। हजारों ग्रन्थ निर्माण किये, नये लिखवाये, बड़े-बड़े तीर्थ यात्रा के संघ उन्हीं मुसलमान सम्राटों से फरमान प्राप्त कर निर्बिघ्नतापूर्वक निकाले, अपने धार्मिक उत्सवों को बढ़ाया अर्थात् बड़ी भारी उन्नति की। इसकी तुलना में आज के (सब साधनों के होते हुए भी) जैन समाज की क्या हालत हो रही है ? कहने पर दो बूँद आँसू बहाये बिना नहीं रहा जाता। कहाँ हमारे पूर्वजों ने उस विकट परिस्थिति में धर्मका महान् उद्योग किया और कहाँ आज की निर्मास्य जैन जनता। आज सब प्रकार के साधन सुलभ हैं पर हम उनकी ओर कोई भी ध्यान नहीं देते। वास्तव में यह सर्वथा सत्य है कि धर्म पगु है। उसके चलानेवाले ही उसकी उन्नति एवं अवनति हैं "न धर्मो धार्मिकैः बिना"।

जैनाचार्य जिनप्रभ सूरिजीने सम्राट् मुहम्मद तुगलक को जैन धर्मके प्रति आकर्षित कर कैसा धर्मोद्योग किया इस पर अपने शासन प्रभावक जिनप्रभ सूरि "निबन्ध" में प्रकाश डाल चुके हैं एवं सम्राट कुतुबुद्दीन और मिर्जितुगलक को चमत्कृत करनेवाले जिनचन्द्रसूरि व जिनहमसूरिका वृत्तान्त भी अपने ग्रन्थ एवं लेखमें दे चुके हैं। सम्राट अकबर पर हीर-विजयसूरि व भानुचन्द्रका प्रभाव प्रसिद्ध ही है एवं जिनचन्द्रसूरि, जिनसिंहसूरि, पद्मसुन्दरगदिके सम्बन्ध में भी प्रकाश डाला जा चुका है। वह प्रभाव कितना व्यापक एवं स्थायी हुआ। इसका परिचय इस लेख में प्रकाशित कतिपय पट्टे परवानों की नकलों से पाठकों को मिल जायगा। बादशाही प्रभाव के कारण राजा लोग भी आचार्यों की संनति को बहुत ही श्रद्धा की दृष्टि से देखते थे। इसीलिये ये प्रकाशित सभी पट्टे परवाने जोधपुर के राजमान्य वैद्यवर उदमचन्द्रजी गुरासा के पास हैं उनके पाम से नकल करके यहाँ प्रकाशित किये जा रहे हैं; इससे भूतकालीन जैन धर्मके गौरव एवं यतियोंके प्रभावदिका अच्छा परिचय मिलता है। इस प्रकार के पचासो पट्टे परवाने अन्यत्र भी मिलेंगे उन्हें प्रकाश में लाने का नम्र अनुरोध है। अन्यथा वे भरडागें में पड़े-पड़े सड़ जायेंगे और दीमक के भक्ष्य बन जायेंगे और जैन इतिहास के महत्वपूर्ण साधन नष्ट हो जायेंगे। आशा है उनकी सुरक्षा एवं प्रकाशनकी ओर शीघ्र ध्यान दिया जायगा।

छाप महाराजा विजय सिंहजी रो

१

मुताबिक २ मुआफिक फरमान आलीसान तमाम हिन्दुस्थान के बादशाहों के हजरत अकबर बादशाह व जहाँगीर बादशाह, हजरत शाहजहाँ बादशाह, हजरत आलमगीर

श्रीगंगजेब बादशाह, हजरत महमद फरुखशियर बादशाह गाजी हजरत महमदशाह बादशाह,
हजरत अहमदशाह बादशाह, हजरत आलमगीर सानी बादशाह, हजरत बादशाह गाजीसाह
 आलम गरज इन तमाम बादशाहान के फरमान के मुताबिक दरजा और ताजीम व दाद व
 सनद तमाम व अलकाब व आदाब जगत गुरु आजागरजी श्री पूज्य श्रीजी महागज प्रभु व
 हरि (श्री ?) जितचंद जैन बादशाह देवशरण श्रीचरण व श्री जिन चिरंजीव श्री
जितराज भोर (सूरि ?) जी श्री जिन रस्ता (रस्त ?) भोर (सूरि ?) जी श्री घे- (छे ?)
 म लाभ सागरजी श्री जिनसल जी देव व जगतगुरु भोज धरम सतगुरु श्री ज्ञानभट्टजी
बनेसेजी, बनेसागरजी, बेनबजी जब बादशाही दरबार में पहुँचे तब ताजीम परगाम दगडोट
 और तस्लीमान की बादशाह ने अपने तख्तपर बिठाया और इनकी ताजीम में तख्तखाश
 और तख्त खौं और छंवर छाया गौर वगैरा खास व पालकी व मोरखल आपता बोजरीन
 और सोने और चाँदी की चोब, सिहामन, करममी जरीन मेट फरमाई और हजरत बादशाहने
 फरमान जारी किया कि यह मरतबा और दस्तूर हमेशे जारी रखना चाहिये और सबको
 चाहिये के तमाम कौम मुसलमान और हिन्दू वगैरा गुरुजी की ताजीम करें और अपना
 गुरु समझें और फर्श या अंशान डालकर शहर में इज्जन व ताजीम से ले जावे
 और श्री गुरुजी के सामने दगडोट और तस्लीमान बजा लावे और ताबेदारी के
 कागडों में बाहर न होवें और हर घर में एक रुपया और एक अदद नार्गयल
 फमल व फमल और गाल व माल नवर व नगाज देते रहें और यह दस्तूर तमाम
 हिन्दुस्थान में हमेशे हमेशे जारी रहे । और किसी तरह से तगथुर व तबख्खुल न आवेगा
 तख्तमान तमाम कौम मुसलमानों की और हिन्दुओं की ताबेदारी में बहुत ताजीम और
 दडोट तमाम गुरुओं की बजा लावें और इन तमाम गुरुओंको मुर्शिद और धरम सतगुरु
 गोस्वामीनाथ और परमेश्वररूप अपना जानें और आदाब बजा लावें और तस्लीम और
 आदाब बजा लाने में कोई कसर और टकीका न रखे और अकबाम मजकूर से कोई तज्मा
 या लापरवाही इनके बारे में साबित होगा तो यह तमाम गुरु उनको सजा देने में जो सजा
 इनके मजहब में मान्य होवें देवे या माफ कर देवे यह इनको अस्तिथार है और यह
 मरतिब ताजीम के जो इनके लिये मुकर्र है वह अगले जमाने के राजाओं में जैसे
 राजा वीर विक्रमादित और राजा सानिवाहन वगैरा तमाम राजगान चक्रवर्ती और महाराजा
 श्रीजयचन्द्रजी व इनके लश्कर व फौज रखते थे और महाराजा चौहान और कुल राजगान
 छोट और बड़े भी मरतिब ताजीम के इन गुरुओंके लिये बहाल रखते थे बल्कि अपनी
 तरफ से दुगुनी ताजीम बजा लाते थे और हिन्दुस्थान के तमाम के तमाम बादशाहों के
 फरमानों के मुताबिक इन गुरुओं के मरतिब और भनासिब जैन बादशाह जगतगुरु पूज्य
 धरम सतगुरु श्री बनेसागरजी और श्रीजगतगुरु पूज्य श्रीहेमराजजी देवश्री देवचरण यह

दोनों और जो लायक चले सागर फला के जहाँ कहीं हों उनकी नशस्ति दरबार में निहायत ताजीम के साथ होगी और शहर में जो इस दरबार के तहत और तसरुफ में है वैसी ही मशतिक ताजीम और ताबेदारी बजा लावें। और ताजीम में कोई कसर न रखें। और यह सरकार भी सतगुरु पूज्य अपना जानते हैं और सामेला हिकमद भेंट बुलन्द दरजा बजा लाते रहेंगे और तमाम जैनी और जैनी महाजनान वगैरा गुरु के हुक्म के ताबेदार रहें और अताअत करते रहें और ताजीम इनकी वाजिब जानते रहें। और मुवाफिक परवाना जात इस सरकार ने भी और श्रीमहाराजा अजीतसिंहजी और महाराजा श्रीअभय-सिंहजी और श्री बड़ा महाराजजीने परवाने और खास रुके लिखकर दिये हैं और मरातिब ताजीम का खयाल रखा गया है और छोटा चेला और बड़े चेलों के ताबेदार रहें और उनके हुक्म से बाहिर न जावें। हाथी और जागीर और छतर तोब नुकई व तुलाई व आफतानीके साथ गलबो में बैठकर आवें। और उनके सामने खड़ा होकर खड़े-खड़े ताजीम बजा लाई जावे और सिरे दरबार आसन उनके लिये बिछाया जावे और रोज बरोज उनके मरातिब की ताजीम बर करार रहें अगर कोई इनकी ताजीम से इनहाराफ करे तो अपने दीन में तीन लोक में पूज्य के दीन से मरदूद हो। तलाक तलाक तलाक यह तमाम गुरु परम सतगुरु हमारे हैं यह दर्जे हमेशा हमेशा जारी और मुकरर रहे। जो इनकी ताजीम में आदिग जावे वो नालायक नालायक नालायक।

सीताराम जी

२

मिद्धश्री राजगजेसुर महाराजाधिराज महाराजा श्रीअजीतसिंहजी जोग्य लिखत महाराजाधिराज महाराजा श्री सवाई जैमिधजी केन जुहार अवधारी जो। अठै रा समाचार किरपा श्री " " " जी की स्थौ भला छै। राज्य का सदा भला चाहिजै, अपंच राज्य बड़ा छौ याठा उठै की व्योहार में कटी बात गी जुदायरी न छै अठै छोडा राजपूत छै सो राज्य का काम में छै विम्बेक काम काज होवे सो निखावता रहोला समाचार सगला अणंदराम लिख्या सो अठै नो सिवाई सत्वाह महाराज की और कोई बात न छै। अब समाचार सारा अणंदराम अरज करै लौ कागद समाचार लिखावता रहोला मिती सावण सुदि १४ संवत १७७६ लिखत जैपुर सू।

हसी पत्र के ऊपर के भाग में महाराजा के स्वहस्त से जैन पति जीके लिये निम्नलिखित विज्ञप्ति लिखी हुई है।

जगत गुरु परमसतगुरु जैन पातसाह श्रीगुरुदेव महाराजा श्री पूज्यजी श्री १०८ श्री जयशीलजी भट्टारकजी श्रीनैणसिंहजी देवश्री चरणो की हजूर में दंडवत प्रणाम १०८ मालूम करोला। जगतगुरु पूज्य गजनायक वनरी वंश के परमसतगुरु हैं। राठौर

कछवाह मीसोदियों के तो विशेष सदैव श्री गुरु ईश्वर रूप है श्री कलि केवली जगतगुरु पूज्य श्रीजिनचन्द्रसूरिजी गुरुदेव महाराज की कृपा कर अठा कौ राज्य है । राज्य का श्रीगुरुदेव है, अठारा श्री कुल गुरु है, सदैव अठाका श्रीगुरुदेव है, श्रीगुरु परमेश्वर रूप है अठै दास कौ राज्यकौ प्रताप श्री गुरुदेवाँ के चरणारविन्द के प्रसाद कृपा कौ है चरणारविन्दा डंडोल कर अठे कृपाकर पधारे तो अरज करोला, अठा कौ राजश्री गुरुदेवाँ कौ है श्रीगुरुदेवाँ की शिष्य परंपरा कौ विशेषकर पाठधारी शिष्य को परम सतगुरु पूज्यभाव अठै सदैव रहैलो असल छत्री वंश कछवाहौ सदैव परम सतगुरु पूज्यभाव राखैलौ, मानैलो, मरजादन लोपै लै । मरजाद लोपैलो सो कुंभी पाक में पडैलो, अठाकी अरज करोला श्रीगुरुदेव अठा पधारे सो अरज राज करौला ।

सही

श्रीकृष्णजी

मोहर छाप

श्रीजिनराजसूरिजी

३

स्वस्ति श्री महागजाधिराज महाराज श्रीगजसिंहजी महाराज कुंवर श्रीअमरगंसिंहजी वचनातु जगतगुरु पूज्य परम सतगुरु श्रीगुरुदेव जैन पातसाह भट्टारक श्री पूज्य जगम युग प्रधान श्री जिनराज सूरिसरजी नुं भेंट करी लिखी दियौ सरब देस में पातसाही कागदा में लिखी भाव भगती रहसी, जती महाजन वगैरह सरब जैनी श्रीगुरुदेवाँ का हुकम माफक चालसी, आदेश उपदेश मानसी, भेंट निजर पधरावणी पग मंडा सामेल । भाव भगती वगैरे उच्छव श्रीगुरुदेवाँ रे दिन दिन अधिक होसी सरब उच्छव स्वरंग गच्छ रा प्रथम तुसी, सरब देश में राज होसी सो उच्छव करावसी श्रीपातसाही हुकम है । सं० १६२० वर्ष आषाढ बदी १ सु गरीदेवे श्रीमुखपर वदनी भंडारी लूण ।

स्वस्ति श्री महागजाधिराज महाराज श्रीजसवंतसिंहजी महाराज कुंवर श्रीपृथ्वीसिंहजी वचनातु मुहणौत नैणसी दिसै सुप्रसाद वांची जो तथा जगतगुरु पूज्य परम सतगुरु जैन पातसा श्री पूज श्रीगुरुदेव भट्टारक गुरुजी..... श्रीश्रीश्री जी देव श्री चरणा री आग्या माफक चाल जो । सामेला पगमंडा पधारमणी घाड़ा उछरंग सुंकी जो । पातसाही फुलमान परवाना माफक भाव भगती कर जो । पातसाही में सरब राजथान में सरब देश में श्रीपूज परम सतगुरु ऐ श्रीगुरुदेव है । भट्टारक श्री पूज है । तिके महाजनां रा है महाजन मानसी अठे एतो पूज है जगत आचरज भट्टारक श्रीपूज परम सतगुरुदेव है सो इणाने पातसाहजी सरब राजा, राव, नवाब, खान, उमराव वगैरह सरब जगत सरब जती महाजन

बगैरह सरब जैनी परम सतगुरु श्रीगुरुदेव करो गुरु परमेसर रूप माने हैं भेट नजर पधरामणी पूजन सेवा बंदगी इप्पारां करे हैं और दूजा भट्टारक श्रीपूज है तिणने तो महाजन कितराक जती माने हैं सो बिचार राखी जो सरब देसरा जती महाजन मथेन भट्टारक लुंकीपासु बह बा मुँह बंधा बगैरह सरब जैन इणी श्रीगुरुदेव री आगे जा में चालसी श्रीपातसाही हकुम छै । संवत् १७१६ रा माहसुदि ५ मुकाम अहमदाबादे उपरआप राठौरश्री गुरुजी की इणी शिष्य परम्परा श्री मुख्य एक पाठधारी शिष्य सीसदा मरजाद मानमी राखसी परम सतगुरु श्रीगुरुदेवजी—मरजाद लोपे सो महापापी ।



गुप्तकालीन जैनधर्म

[ले० रमेशचंद्र चंद्राव जैन बी० ए०, (आनर्स इन हिस्ट्री) पार० ए०]

प्राचीन भारत का इतिहास पढ़ने या लिखने समय कुछ बातों का ख्याल अच्छी तरह से रखना पड़ता है। आज धर्म और जाति को लेकर स्वामी धाँधली मची है। उसीके कारण अन्यान्य धर्मों, जातियों एवं प्रान्तों में स्पष्ट रूपसे विभिन्नता का निर्माण हुआ है। लोगों में असूया, द्वेष जैसे दुर्गुण परले सिरे पर पहुँच कर जो अनबन पैदा हुई है, उसकी प्रतिध्वनि या असर मनुष्यों की विचार प्रणाली पर अवश्य हो जानी है। जिसके फलस्वरूप इतिहास को पढ़ते समय उनकी दृष्टि पूर्व ही दूषित होजाती है। जिससे वे इतिहास का सच्चा स्वरूप नहीं जान पाते। प्राचीन भारत के इतिहास में परधर्म सहिष्णुता तथा परमन सहिष्णुता सब कहीं बराबर दिखाई देती है। स्वधर्म, स्वमत तथा वैचारिक स्वाधीनता को सब अनुभव करते थे तथा उसके प्रचार के लिये उनको स्वतंत्रता थी और साथही साथ अन्य धर्मों के संबंध में वे समुचित आदर तथा प्रेम दिवा सकते थे। “यथा राजा तथा प्रजा” यह उक्ति कई बार अगत्य सिद्ध होती थी। स्वयं राजपत्नी को भी अन्य धर्मियों के बारे में पढ़ने सिरे की सहायुर्भा। तथा प्रेम दिवान में कोई कावट न थी। तो फिर प्रजा का तो कहना ही क्या ? और तो गौर प्रजा की भलमनर्मी के दबाव के कारण अन्य धर्मियों, मंदिरों तथा मस्थाओं को राजा की ओर से पुरस्कार तथा दान देने पड़ते। यही कारण है कि विभिन्न धर्मों में कोई भेद भाव नहीं रहता था। नागरिकों के अधिकार ऊँचे होते तथा मन्त्रियों के क्षेत्र में आगे बढ़ने के लिये धर्म किनारे ही रहता था। गुप्तकाल का अध्ययन करते हुए हम बात की ओर विशेष-तौर के ध्यान देना पगम आवश्यक है। यद्यपि गुप्तराजा स्वयं बड़े वैष्णव थे फिर भी अन्य धर्मियों के साथ उदारता से तथा सहानुभूति से पेश आते थे। ३ री, ४ धी, ५ वी तथा ६ वी शताब्दि में वैदिक, जैन तथा बौद्ध धर्म का आपस में खूब मिलजोल या घनिष्ठता थी।

(२) हिन्दुस्तान के इतिहास में गुप्तकाल का महत्व: —

हम काल में शास्त्र, कला, शिल्प तथा साहित्य की दृष्टि से हिन्दुस्तान बहुत प्रगति कर चुका था, साहित्य की सभी शाखाओं, उप-शाखाओं को कवियों ने अपनी कलम का प्रिय बनाया था, सभी प्रकार के ग्रंथों में राष्ट्र गाथाओं, वीरगाथाओं, प्रेमगाथाओं, पुराणों, महाकाव्यों, आख्यादिकाओं नाटकों आदि की निर्मिति से साहित्य अपनी चरम सीमा को पहुँच गया था। इसी काल में महाकवि कालिदास का प्रादुर्भाव हुआ। जिसने अपनी प्रखर प्रतिभा के बलसे भारतीय साहित्य का नाम विश्वभर में उज्ज्वल किया था। गणित तथा ज्योतिष शास्त्र की प्रगति आचार्य भट्ट वराहमिहिरने बहुत अच्छे ढंग पर की थी। [ई० स० ४७६] चित्रकला, शिल्प, स्थापत्य ये कलाएँ उन्नति के

शिखर पर पहुँची थी। गायन तथा नृत्य कला को बड़ा ही प्रोत्साहन मिला था। सभी गुप्त राजा विद्या के बड़े प्रेमी थे और उन्होंने नालंदा के विश्वविद्यालय की वृद्धि के लिये अधिक परिश्रम किया। युवानस्संग का कथन है कि उक्त स्थान में १०,००० विद्यार्थी विद्याध्ययन करते थे। उनके परिचालनार्थ बड़ी-बड़ी जागीरे लगी हुई थीं। दुनिया भरके अनेकों शास्त्रियों को जैसेकि ज्योतिष, तर्क, न्याय, वैद्यक, गणित, भूमिति, संगीत, विज्ञान, व्याकरण, अलंकार, साहित्य और सभी धर्मों का दर्शन शास्त्र आदि-अध्ययन तथा पठन-पाठन वहाँ पर हुआ करता था। इस प्रकार इन सभी शास्त्रों में हिन्दुस्तान प्राचीन की अपेक्षा हो अधिक अपेक्षित था। विक्रमादित्य के नामसे संबंधित नवरत्नों का उदय इसी काल में हुआ था। कहने का अभिप्राय यह है कि उस काल में हिन्दुस्तान सभी प्रकार से उन्नत दशा में था, सब कहीं 'रामराज्य' था। उस कालकी तुलना अथेन्स के इतिहास के पेरिक्लिज तथा रोम के इतिहास के आगस्टस के साथ करने लायक है और यही कारण है कि इतिहास लेखक इस युग को "स्वर्ण युग" कहते हैं।

गुप्तकाल के राजा:—

इसमें से लिखा है, गुप्तकाल के आदि पुरुष का नाम महाराज गुप्त था। वह पहले पटना के नजदीक के किसी छोटे गाँव का सदास था और इसके पुत्र का नाम घटोत्कच गुप्त था। इसने कुछ कहने लायक काम नहीं किया। उसका पुत्र चंद्रगुप्त नाम से प्रसिद्ध है। इसने अपना छोटा राज्य साम्राज्य में परिवर्तित किया। लेच्छवी कुलकी कन्या से ब्याहने के कारण इसका जीवन विपन्न दिशा में परिणत हुआ। समुद्रगुप्त उसका लड़का था, जिसकी तुलना नैपालियन से की जाती है। इसने गड़ा ही साम्राज्य-विस्तार किया। विद्या, कला, शास्त्रों के उत्तेजन देकर भारत का 'स्वर्णभूमि' नाम सार्थक किया। समुद्रगुप्त ने अपने कार्य का यथानुसार विजयवाट के शिला लेखों पर अंकित कर रक्खा है, जिसके कारण आज उपर्युक्त बातों का विश्वसनीय पता चलता है। इसके पीछे दूसरा चंद्रगुप्त बनाम विक्रमादित्य गद्दी पर बैठा जिसके समय में गुप्तकाल वैभव के शिखर पर था! राज्य की व्यवस्था बहुत अच्छी थी, प्रजा सुखी थी और इसी कारण से कर्तव्य की सभी शाखाओं, उपशाखाओं ने चरम सीमा पायी थी। चंद्रगुप्त के अनंतर उसके पुत्र कुमारगुप्त ने दीर्घ काल तक राज्य किया और अपनी गद्दी स्कंदगुप्त को सौंप दी। इसने समरगण में पुण्यमित्र से लड़ते २ वार गति पायी। इसके बाद साम्राज्य टुक टुक हुआ। तिसपर हूणों की टोलियों ने भारत में प्रवेश किया और वैभवशाली गुप्तवंश सटियामेट हो गया।

प्रमुखता से गुप्तराजाओं का मुकाबला यद्यपि वैदिक धर्मों का और था, फिर भी उन्होंने धर्म की आड़ में बाँध, या जैन धर्मों पर अन्याचार नहीं किया। सारे धर्म साथ-साथ चल रहे थे। उनमें पक्षपात, असहिष्णुता आदि दुर्गुण नहीं के बराबर थे। इस कालका इतिहास लिखने की

साधन सासग्री में लिको, शिलालेखों, स्तम्भलेखों, चीनी यात्रियों के लिखे हुए चीनी भाषा के प्रवास वर्णन बड़े लाभकारी मिले हुए हैं। चीनी यात्रियों ने भारत भ्रमण करते सभी धर्मानुयायियों का जिक्र किया है। उनमें जैनधर्म विषयक बातें भरी पड़ी हैं। उनके आधार पर जैन धर्म के बारे में बहुत सी जानकारी प्राप्त की जा सकती है। अलावा जिसके चार शिलालेख अन्य अन्य स्थानों पर मिले हैं, जिनसे जैन धर्म तथा उसकी संस्कृति की क्या हालत थी, इसका अंदाज़ा किया जा सकता है।

(४) **जैन शिलालेखः**—गुप्तकाल का सबसे पुराना शिलालेख उदयगिरि पहाड़ी के पास—जो भव्य प्रांत के भेलसा जिले में है—मिला है यह प्रकृति में पाये गये टीलों पर अंकित किया है। तज्जों के मत में इसका समय ई० स० ४२४ माना जाता है। इस शिलालेख से अनुमान निकलता है, कि आचार्य भद्रबाहु के संप्रदाय के शांकर नामक शिष्य ने—यह आचार्य गोशर्मके शिष्य थे—भगवान् पार्वनाथ की मूर्ति स्थापित की। वह इतना जमाना बीत जाने पर भी अच्छी अवस्था में ज्यों की त्यों बनी है। यहाँ भगवान् पार्वनाथ का सदा का लोछन चिन्ह तो है ही, साथ साथ पिछली बाजू में नागका बड़ा ही विशाल फन है, उसके पार्श्व में कोई एक सेविका है। शांकर मुनि के पिता का नाम माधिला था, उन्हे अश्वपति की उपाधि थी, बड़े २ राजा महाराजाओं के ही लिये जा उपयुक्त होना था। इससे यह बात सिद्ध हो सकती है, कि बड़े बड़े सदारी, महाराजाओं पर जैनधर्म ने अपना काफी प्रभाव छोड़ा था। दूसरी महत्त्व की बात यह है कि उदयगिरि की उन पहाड़ियों पर हिन्दुओं के भी अन्य दो शिलालेख पाये गये हैं, वह यही प्रांत है जिसपर एक समय पूरी तौरसे गुप्तराजाओं का शासन था। बिहार करते हुए शांकर मुनिने वहाँ पहुँचकर तथा वहाँ अपना डेरा डालकर फिर पार्वनाथ की मूर्ति स्थापित की और इस प्रकार उसी स्थान को जैनो का पवित्र उपासना क्षेत्र बनाया, जिससे निश्चय यहाँ प्रमाणित होता है कि उस काल में जैनधर्म तथा वैदिक धर्मका आपसी मेल जोल निकट का था। यद्यपि एक का राजाश्रय था, फिर भी दूसरे पर उसमें कभी आघात नहीं पहुँचाया जाता था न किसीकी ऐसी सामर्थ्य थी न किसी को ऐसा अधिकार था।

दूसरा एक शिलालेख मथुरा के पास कंकाजीतिला में मिला है। २०० वर्ष ईसा के पूर्व से लेकर ई० स० १२०० तक मथुरा जैन शास्त्र तत्त्वज्ञान का केन्द्र था। वहाँ जैनो का बड़ा स्तूप एवं विहार है। इस स्थान में एक मचक पर तीर्थंकर की मूर्ति विराजमान है। इसका पता अब भी नहीं चलता कि यह कौन तीर्थंकर हैं क्योंकि वह मूर्ति अग्न्यावस्था में है। तज्जों की दृष्टि में यह लगभग ई० स० ४३२ या गुप्तशक ११३ की होगी। इसके नीचे लिखा है "आचार्य धर्तिलाचार्य कोटिय्य न" तथा विद्याधर शाक्यजी की अनुज्ञा से गृहमित्र पालिता नामक शासक को पत्नी की ओर से समर्पित।"

मथुरा जैन संस्कृति का बड़ा केन्द्र था इसके प्रमाण में इस शिलालेख का उल्लेख गर्व के साथ किया जाता है। यहाँ धर्मशील विद्वान्, दानशूर लोग कुँड के कुँड में बाधा करते थे। जैनानुयायियों की तो वहाँ बड़ी ही चहल-पहल रहा करती थी। चीनीओं ने इसका उल्लेख अपने लेखों में स्पष्ट-तया किया है। इस प्रकार जैन संस्कृति का मंगल ध्वज कट्टर हिन्दुसाम्राज्य के कलेजे के पास में गर्व के साथ फहरा करता था। तीसरा शिलालेख युक्त ग्राम्त के कहण गाँव, जिला गोरबपुर में मिला है जो स्कन्दगुप्त के समय में खड़ा किया गया था, यह २४ फीट ४ इंच स्तंभ पर लेख खोदा गया है। इसका काल १४१ गुप्तवर्ष याने ई० स० ४६० ई। यह लेख इस बात को प्रकट करता है, कि चन्द्र नामके व्यक्ति को दुनिया की क्षण-भंगुरता प्रतीत हुई, उसने अर्हत पदके प्रमुख पाँच नीयकंगे की मूर्तियाँ लाञ्छनों के महित स्थापित कीं। वे आदिनाथ, शान्तिनाथ, नेमिनाथ, पार्ष्वनाथ एवं महावीर नाम से प्रसिद्ध थीं, इस तरह उसने स्वार्थ साधन के साथ २ जगत्कल्याण का दरवाजा खोल दिया। मूर्तियों के नीचे शिलालेख दिखाई देता है। पार्ष्वनाथ की नभमूर्ति ३ फीट ऊँची है उसके निर पर छत्र के तौरपर शेषनाग फण काढ़े खड़े हैं, उसके पार्श्व में ढाँतों और दो सेवक भी खड़े हैं। इन थोड़े से शिलालेखों में ४ थीं तथा ५ वीं शताब्दि की जैन धर्म संबंधी कल्पना मिल जाती है।

All these few instances prove that Jainism claimed a fairly large following in different parts of Northern India

इसमें कोई शक नहीं कि उत्तर भारत में असंख्य जैनानुयायी बस गये थे। बहाँ उनके अगणित मन्दिर हैं और उनके बनने में पहले तार्थस्थान के लिए उन स्थानों की बड़ी प्रसिद्धि थी। शिलालेख को पढ़ते हुए इस बातका ध्यान रखना चाहिए कि उपर्युक्त स्थानों पर जैन-धर्मियों की तादाद बहुत अधिक थी।

(५) चीनी यात्री:

परदेश के बहुत कम लोगोंने हिन्दुस्तान की यात्रा की। उनमें से इनेगिने यात्रियों ने परिस्थिति का निरीक्षण किया और यात्रा वर्णन लिखने वाले तो गिनती के हैं। फाहियान, मुग-युन तथा युवानुक्संग प्रमुख यात्री थे, जिन्होंने अपनी यात्रा का वर्णन चीनी में किया है। गुप्तकालीन हिन्दुस्तान का इतिहास लिखने में वह बड़ा सहायक हो सकता है।

फाहियान. — यह शनस्सी प्रांत का निवासी था। जिसने १४ वर्ष तक ७०७० मील यात्रा की। इसने बुद्धधर्म की दीक्षा ली, जब यह ३ वर्ष का था। बीस वर्ष की उम्र में इसकी माता ने इसको गृहस्थ बनने का बहुत आग्रह किया, पर वह न माना। २५ वर्ष की उम्र में (बौद्ध-धर्म-ग्रन्थ) पाने की तीव्र अभिलाषासे लेकर हिन्दुस्तान की यात्रा में अकेला रवाना हुआ। शन प्रांत को छोड़ कश्मीर, यारकंद, पेशावर तथा तक्षशिला से होकर हिन्दुस्तान में आया। सिर्फ धर्म का

अध्ययन करने की चाह से आतायात के साधनों के अभाव के होते हुए तथा कठिनाइयों का सामना करके मानृभूमि को छोड़ धर्म भूमि देखने को चलनेवाले दुनिया के इतिहास में शायद ही मिलेंगे। पहले वह तक्षशिला गया, बादमें उसने गणधर को देखा। अफघान देखकर फिर बभ्रू शहर को लौट आया। मथुरा, कन्नोज, सरस्वती, कपिलवस्तु, पटना, गया, ताम्रपाली आदि धर्म स्थानों को देखा फिर जलमार्ग से जाकर उसने सिलोन देखा और गया होकर चीनको प्रस्थान किया। पटना में तीन वर्ष रहकर संस्कृत सीखी और ताम्रपाली में दो वर्ष धर्मग्रंथों की गहले उतारने में बिताये।

उसके यात्रा वर्णन में ऐतिहासिक दृष्टि की अपेक्षा धार्मिक दृष्टि ही नजर आती है। जैसे कि:—बांधी के समय बुद्ध की प्रार्थना करने से मरुट दूर हुआ। फाहियान ने उत्तर भारत के क्षेत्र देखे, समाज देखा और उक्त कालके कुछ अंधरे वर्णन लिख रखे हैं। इसमें जरा भी एक नदी है कि उसकी जिवी सामाजिक स्थिति नीनों धर्मा पर घटित होती है। उसने लिखा है:—“लोग जीव हिंसा के विरोधी थे, सभी सुधी थे। सजाएँ बहुत ही अल्प प्रमाण में दी जाती थी। राजपुरुष न्यायी एवं ईमानदार थे। शराब का नाम तक नहीं था और तो और कदमूल तक खाने के काम में नहीं लाये जाते थे। कई राजाओं ने विहार, मठ, वनवाये थे जहाँ भ्रमणों—भिक्शुओं के ठिकने की बड़ी सुविधा थी। मध्य भारत के शहर विशाल एवं वैभव सम्पन्न थे। स्थान-स्थान पर दातव्य प्रादेशालय और धर्मगालाएँ बनी थी। जनता इन समस्याओं को लड़ी उदारता से, दोनों हाथों उल्लिख कर मदद देती थी। दूसरा चीनी यात्री युवानचंग नामका था। इसका जन्म होना प्रान्त में ६०३ ई० में हुआ था। १३ वर्ष की उम्र में बौद्ध विहार में प्रवेश कर २० वें वर्ष बुद्ध धर्म का दीक्षा ली। हरिक प्रान्त में घूमा। फाहियान का अनुसरण करके धर्म-ग्रंथों की खोज करना, स्तूपों तथा देवस्थानों को देखना, जनको बेचैन करने वाली अहासों का मार्तण्ड पण्डितों में निरमन कराना इत्यादि इन उद्देश्यों को लेकर वह ६२९ में यात्रा के लिये हिन्दुस्तान की ओर चल पड़ा। शान्सी प्रान्त, गोर्खा रंगिस्तान, कश्मीर के रास्ते से उसने भारत में प्रवेश किया। फिर प्रयाग, मथुरा बनारस जैसे तीर्थस्थानों में १५ महीने बिताये। सारे भारत भ्रमण कर फिर एक बार हर्षवर्धन से भेंट की और सार्वधर्म परिषद के अध्यक्ष पद का विभूषित कर सरहद्दी प्रान्त में होकर स्वदेश लौट गया। जाते समय ६५७ धर्मग्रंथ, बुद्ध की समशीय प्रतिमाएँ, अनेकों रत्न तथा १५० बुद्ध के अवशेष अपने साथ ले गया।

(६) जैनों के उल्लेखों के आभास:—

ये बौद्ध चीनी यात्री सिर्फ बौद्ध-धर्म-ग्रंथों की खोज में आये थे और ज्यादा बौद्ध क्षेत्र ही देखे। उन्होंने सामाजिक, राजकीय तथा धार्मिक हालातों का बड़ा ही रोचक वर्णन किया है। बनारस शहर के आसपास घूमकर जो भी कुछ देखा, तथा सुना वह लिपिबद्ध कर दिया है:—

progress. Mathura was no doubt the centre of Jainism there were Jain temples, Vihars, images and adhevents throught Northern India but they have no place in this record. Buddhism, that too, in exaggerated form has been pictured by him.

[अर्थ:—यद्यपि वैदिक तथा जैन धर्म बौद्ध धर्म के साथ २ उन्नति कर रहे थे, फिर भी इस धार्मिक वृत्ति के यात्री के सिवा बौद्ध धर्म के बहुत ही कम, बल्कि नहीं के बराबर वृत्तान्त कथन किया हुआ पाया जाता है। मात्र बुद्धों की जानकारी, वह भी खड़ाबड़ा कर लिखी मिलती है। जैन धर्म प्रगति पथ पर ही अग्रसर था। उत्तर भाग में कई स्थानों पर जैन मन्दिर, जैन अस्तित्व, जैन प्रतिमाओं एवं अनुयायी दृष्टिगत होने हैं।



नीतिवाक्यामृत और सागारधर्मावृत

[लेखक—श्रीसुत पं० हीरालाल शास्त्री, दि० जैन संघ मथुरा]

नीतिवाक्यामृत के कर्ता आचार्य सोमदेव से सागारधर्मावृत के कर्ता पंडित प्रवर आशाधरजी लगभग दार्ह-सौ वर्ष पीछे हुए हैं। पं० आशाधर जी पर आचार्य सोमदेव की रचनाओं का यथेष्ट प्रभाव है। उन्होंने जहाँ-तहाँ अपनी रचनाओं में 'बदा सोमदेव पंडितः' कह कर उनके ग्रंथों से प्रचुर प्रमाण उद्धृत किये हैं। पं० आशाधर जी की सबसे बड़ी कृति अनागर धर्मावृत और सागार धर्मावृत का नाम-संस्करण भी आचार्य सोमदेव के नीति वाक्यामृत का ऋणी है।

पं० आशाधर-जी ने नीतिवाक्यामृत के अनेकों सूत्रों को पथरूपी सांघे में डालकर उन्हें ज्यों का त्यों अपनाया है। यहाँ ऐसे कुछ अवतरण दिये जाते हैं, जिनसे उक्त बाह्य की पुष्टि में कोई सन्देह नहीं रहेगा।

(१) आचारानवद्यत्वं शुचिरुपस्करः शारीरी च विशुद्धिः

करोति शूद्रमपि देवद्विजतपस्विपरिकर्मसु योग्यम् ॥१२॥

(नीतिवा० पृ० ८४)

शूद्रोऽप्युपस्कराचार वपुः द्रयाऽस्तु तादृशः ।

जात्या हीनोऽपि कालादिलब्धौ ह्यात्माऽस्ति धर्मभाक् ॥

(सागार ध० अ० २ श्लो० २२)

(२) प्रत्यहं किमपि नियमेन प्रयच्छतस्तपस्यतो वा

भवन्त्यवश्यं महीयांसः परे लोकाः ॥२७॥

(नीतिवा० पृ० १७)

नियमेनान्वहं किञ्चिद्यच्छतो वा तपस्यतः ।

सन्त्यवश्यं महीयांसः परे लोका जिनश्रितः ॥

(सागारध० अ० २, ४६)

(३) निवृत्तस्त्रीसंगस्य धनपरिग्रहो मृतमंडनमिव ॥६॥

(नीतिवा० पृ० २२३)

स्त्रीतश्चित्तिनिवृत्तं चेन्ननु विसं किमीहसे ।

मृतमंडनकम्पो हि स्त्रीनिरीहे धनग्रहः ॥

(सागार० अ० ६, ३६)

(४) अबरुद्धाः स्त्रियः स्वयं नश्यन्ति स्वामिनं वा नाशयन्ति ॥२१॥

(नीतिवा० पृ० २२७)

व्युत्पादयेत्तरां धर्मे पत्नीं प्रेम परं नयन् ।

सा हि सुग्धा वरुद्धा वा धर्माद् अंशयतेतराम् ॥

(सागार० ३, २६)

(५) ब्राह्मे मुहूर्त्ते उत्थायेति कर्त्तव्यतायां समाधिमुपेयात् ॥१॥

(नीतिवा० पृ० २५१)

ब्राह्मे मुहूर्त्ते उत्थाय वृत्तपंचनमस्कृतिः ।

कोऽहं को मम धर्मः किं व्रतं चेति परामृशेत् ॥१॥

(सागार० ६, १)

(६) धर्मसन्ततिरनुपहृता रतिगृहवार्त्तासुविहितत्वमभिजात्याचार

विशुद्धिर्देव द्विजातिविबान्धवसत्कारानवद्यस्वं च दारकर्मणः फलम् ॥३०॥

(नीतिवा० पृ० ३७८)

धर्मसन्ततिमक्लिष्टां रतिं वृत्तकुलोन्नतिम् ।

देवादिस्तकृति चेच्छन् सत्कन्यां यत्नतो वहेन् ॥

(सागार० २, ६०)

(७) गृहणी गृहमुच्यते न पुनः कुड्यकटमंधातः ॥३१॥

(नीतिवा० पृ० ३७८)

गृहं हि गृहसोमाहुर्न कुड्यकटमन्तिम् ॥

(सागार० २, ५८)

(८) पक्वान्नादिव स्नाजनादाहोपशान्तिरेव प्रयोजनम् ॥२७॥

(नीतिवा० पृ० ३८६)

भजेद्देहमनरतापशमान्तं स्त्रियमन्नवन् ॥

(सागार० ३, २६)

नीतिवाक्यामृत के टीकाकार का प्रमाद

श्री माणिकचन्द ग्रन्थमाला में प्रकाशित नीतिवाक्यामृत की भूमिका में श्री प्रेर्भाजी ने 'टीकाकार' शीर्षक स्तम्भ के भीतर टीकाकार के विषय में लिखा है कि 'ये बहुश्रुत विद्वान् थे और एक राजनीति के ग्रन्थ पर टीका लिखने की उनमें यथेष्ट योग्यता थी। इस विषय के उपलब्ध साहित्य का उनके पास काफी संग्रह था और टीका में उसका पूरा पूरा उपयोग किया गया है' । सटीक नीतिवाक्यामृत का पाठ्यकरण करने के बाद एक बान पाठकों के हृदय पर अंकित हुए

बिना नहीं रहती । फिर भी कुछ स्थल ऐसे अवश्य दृष्टि में आये, जहाँ एक ही श्लोक को भिन्न भिन्न कर्षाओं के नाम के साथ उद्धृत किया गया है । आश्चर्य की बात तो यह है कि एक ही श्लोक को तीन तीन आचार्यों के नामों से उद्धृत करते हुए भी टीकाकार को स्वयं पूर्वापर विरोध प्रतीत नहीं हुआ !!! यदि ऐसे पद्यों के रचयिताओं के विषय में विवाद था, तो उसे बिना किसीका नामोल्लेख किये ही 'तथा चोक्तं', आदि कह कर उद्धृत कर सकते थे । समझ में नहीं आता कि एक बहुश्रुत टीकाकार द्वारा ऐसा प्रमाद कैसे हुआ ?

पाठकों को इसके परिचयार्थ यहाँ एक उद्धरण दिया जाता है :—

उद्योगिनं पुरुषसिंहमुपैति लक्ष्मी—

दैवेन देयमिति कापुरुषाः वदन्ति ।

दैवं निहत्य कुरु पौरुषमात्मशक्त्या

यत्ने कृते यदि न सिद्ध्यति कोऽत्र दोषः ॥

इस प्रसिद्ध श्लोक को टीकाकार ने मात्र एक-दो शब्दों के हट-कर से तीन स्थलों पर तीन ही निर्माताओं के नाम से उद्धृत किया है । यथा.—

पृष्ठ १४३ पर 'तथा च भागुरि',

पृष्ठ २६४ पर 'तथा च शुक्र', और

पृष्ठ ३१२ पर 'तथा च वल्लभदेव',

इतने बड़े बहुश्रुत विद्वान का इस प्रकार का प्रमाद अवश्य विचारणीय है ।

इसी प्रकार पृष्ठ ११३ पर टीकाकार ने 'काकतालीय' न्याय का भी बड़ा विचित्र अर्थ किया है । पाठको के परिश्रानार्थ उसका यहाँ देना अनुचित न होगा:—

अथवा काकतालीयं यन्मूर्खमंत्राकार्यसिद्धि । कोऽर्थः ? तालवृक्षस्य तावद्वर्षातेन फलं भवति, काकश्च सर्वेषां पक्षिणां सकाशादतीवाविश्वाम्य भवति, स तस्याधो गच्छन् तत्फलेन पतता यदि हन्यते तन्मूर्खमंत्रासिद्धिरिति ।"

पृष्ठ १३५ पर 'स्ववधाय कृत्योत्थापनमिव मूर्खेषु राज्यभारारोपणम्' इस सूत्र का अर्थ करते हुए 'कृत्योत्थापन का बड़ा ही विलक्षण अर्थ किया है ।

कुछ भूलें टीकाकार के अज्ञान होने एवं जैन परिभाषाओं से अपरिचित होने के कारण भी हुई हैं । जैसे पृष्ठ ८५ पर सूत्रकार ने सर्व जनों का समान धर्म बतलाते हुए अहिंसा, सत्य आदि पाँच प्रसिद्ध बातों का उल्लेख किया है, वहाँ प्रयुक्त हुए 'इच्छानियमः' इस पद का सीधा-सादा 'परिग्रह परिमाण' अर्थ न करके 'स्वेच्छामृत्तिवृत्तं' किया है जो कि आमक है ।

दक्षिण भारत में जैनधर्म का प्रवेश और विस्तार

[कं०—श्रीयुत पं० नेमिचन्द्र शास्त्री, ज्योतिषाचार्य, साहित्यरत्न]

दक्षिण भारत के इतिहास निर्माण में जैन संस्कृति का महत्वपूर्ण स्थान है। इस संस्कृति का इस भूभाग के राजनैतिक, सांस्कृतिक, धार्मिक और साहित्यिक जीवन पर अमिट प्रभाव पड़ा है। यद्यपि जैनधर्म के सभी पवर्त्तक उत्तर भारत में उत्पन्न हुए हैं, पर दक्षिण में इस धर्म का प्रवेश प्रथम तीर्थंकर ऋषभनाथ के समय में ही हो गया था। ऐसे अनेक ऐतिहासिक सबल प्रमाण वर्तमान हैं, जिनसे प्रागैतिहासिक काल में दक्षिणभारत में जैनधर्म का अस्तित्व सिद्ध होता है।

मदुरा और रामनद से खुदाई में ई० पू० ३०० के लगभग का प्राप्त शिलालेख इस बात को सिद्ध करता है कि जैनधर्म दक्षिण भारत में ई० पू० ३०० से पहले उन्नत अवस्था में था। यह ब्राह्मी लेख अशोक लिपि में लिखा गया है, इसमें मधुगई, कुमत्तुर आदि कई शब्द तामिल भाषा के भी मिलते हैं। यद्यपि अब तक इस लेख का स्पष्ट वाचन नहीं हो सका है, किन्तु इसी प्रकार के अन्य लेख भी मारुगलतलाई, अनमैलिया, निरुपरन्तकुरम् आदि स्थानों में मिले हैं, जिनके आम पाग तीर्थङ्करों की भग्न मूर्तियाँ तथा जैन मन्दिरों के ध्वंसावशेष भी प्राप्त हुए हैं, निम्ने पुरातत्त्वज्ञों का अनुमान है कि ये सभी लेख जैन हैं। अलगामलै का खुदाई में प्राप्त जैन मूर्तियाँ भी इस बात की साक्ष्य हैं कि दक्षिण भारत में यह धर्म ई० पू० ३०० के पहले एक कोने से दूसरे कोने तक फैल गया था जिससे कि जैन स्थापत्य और मूर्तिकला उन्नत अवस्था में थी।

लंका के राजा धातुमेन (४६१-४७६ ई०) के समय में स्थविर महानाम द्वारा निर्मित महावश नामक बौद्ध काव्य से पता चलता है कि ई० पू० ५०० के पहले दक्षिण भारत में जैनधर्म का पूर्ण प्रचार था। उस काव्य में बताया गया है कि राजा पागडुगभ्य ने अनुराधपुर में अपनी राजधानी ई० पू० ४३७ में बसाई थी। इस नगर में विभिन्न प्रकार के सुन्दर भवनों का निर्माण करवाया गया था। राजा ने एक 'निगन्ध' कुबन्ध' नामका सुन्दर जैन चैत्यालय बनवाया था तथा इस नगर में ५०० विभिन्न धर्मानुयायियों के बसने का भी प्रबन्ध किया था। इस कथन से स्पष्ट है कि जैनधर्म लंका में ई० पू० ५०० के पहले विद्यमान था।

1. See Madras Epigraphical Reports 1907, 1910.

2. See Studies in South Indian Jainsm P. 33

जैन प्रचारक यद्यपि लंका को समुद्र मार्ग से गये थे, पर लौटते समय वे स्थल मार्ग द्वारा दक्षिण के रास्ते से आये थे, यह बात तामिल और बौद्ध साहित्य से स्पष्ट है। अतः लंका में जैनधर्म के प्रचार के साथ-साथ दक्षिण भारत में भी जैनधर्म का प्रचार ई० पू० ५०० के लगभग या इससे पहले हुआ होगा।

राजावली कथा एक प्रामाणिक ऐतिहासिक काव्य माना जाता है। इसमें बताया गया है कि विशाख मुनिने चोल और पाण्ड्य प्रान्तों में भ्रमण कर वहाँ के जैन चैत्यालयों की वन्दना की थी तथा वहाँ के निवासी श्रावकों को जैनधर्म का उपदेश दिया था। इससे स्पष्ट है कि भद्रबाहु स्वामी के पहले भी जैनधर्म दक्षिण में था, अन्यथा विशाखमुनि को जिनमन्दिर और जैन श्रावक कैसे मिलते ?

तामिल साहित्य के प्राचीन व्याकरण 'अगथियम' और उससे प्रभावित तौल्काप्प्याम के अध्ययन से पता लगता है कि ये ग्रन्थ एक जैनाचार्य द्वारा रचे गये हैं। विद्वानों ने इनका रचनाकाल ई० पू० ४०० माना है। अतएव स्पष्ट है कि ई० पू० ४०० के लगभग दक्षिण भारत में जैनधर्म का व्यापक प्रचार था। 'सगम' कालीन तामिल काव्य 'भगिमेरवलै' और 'मीलप्पडुकारम्' से ज्ञात होता है कि इस युग में जैनधर्म समुन्नत अवस्था में था। 'सगम' युग के समय निर्धारण के सम्बन्ध में विद्वानों में मतभेद है। कुछ लोग ई० पू० २०० के पूर्व के समय का नाम सगम या प्राथमिक युग बतलाते हैं तथा कतिपय विद्वान् ई० पू० चौथी शताब्दी से ई० दूसरी शताब्दी तक के काल समूह को। यदि इस विवाद में न भी पडा जाय तो भी इतना तो सुनिश्चित है कि भद्रबाहु स्वामी के दक्षिण पहुँचने के पूर्व ही जैनधर्म वहाँ विद्यमान था।

कन्नड रामायण में बताया गया है कि श्रीमुनिमुव्वत भगवान् के तीर्थंकर काल में श्री रामचन्द्रजी ने दक्षिण भारत की यात्रा की थी, इस यात्रा में उन्होंने जैन मुनि और जैन चैत्यालयों की वन्दना की थी।

भागवत पुराण में भगवान् ऋषभदेव के परिभ्रमण की एक कथा आई है। उस कथा में बताया गया है कि जिस प्रकार कुम्हार का चाक स्वयं चलता है, उसी प्रकार भगवान् ऋषभदेव का शरीर कोंक, बेंकट, कुटक इत्यादि दक्षिण कर्णाटक के प्रदेशों में गया। कुटक पहाड़ से सटे हुए जंगल में उन्होंने नम्र होकर वहाँ तपस्या की। अचानक जंगल दवानि से भस्म हो गया और कोंक, बेंकट और कुटक के राजाओं ने ऋषभदेव के धर्म मार्ग को ग्रहण किया। इससे स्पष्ट है कि कुटक ग्राम, हट्टेंगडि, कोंक आदि दक्षिण भारत

1. See Jaina Gazette, Vol. XIX, P. 75.

2. Buddhistic Studies, PP. 3, 68.

3. जैनसिद्धान्त-भास्कर भाग १० किरण १ तथा भाग ६ पृ० १०२

के प्रदेशों में जैनधर्म का प्रचार प्राचीन काल में ही था। उपर्युक्त स्थानों में हट्टेगवि आज भी जैनियों का पवित्र क्षेत्र माना जाता है।

विष्णुपुराण में कहा गया है कि नाभि और मरु के पुत्र अश्वमेध ने बड़ी योग्यता और बुद्धिमानी से शासन किया तथा अपने शासन काल में अनेक यज्ञ किये। चतुर्थवस्था में वह अपना राज-पाट अपने बड़े पुत्र भरत को सौंप कर सन्यासी हो गये और दक्षिण भारत में स्थित पुलस्त्य अश्वि के आश्रम में निवास किया। इससे स्पष्ट है कि प्रथम तीर्थंकर दक्षिण में गये थे।

हिन्दु पुराणों में एक संवाद^१ आता है, जिसमें बताया गया है कि देव और असुरों के युद्ध के बीच जैनधर्म का उपदेश विष्णु ने दिया था—“बृहस्पतिसाहाय्यार्थं विष्णुना मायामोहसमुत्पादनम् दिगम्बरेण मायामोहेन दैत्यान् प्रति जैनधर्मोपदेशः, दानवानां मायामोह-मोहिनानां गुरुणा दिगम्बर-जैनधर्मदीक्षादानम्”। अर्थात् देव-मन्त्री बृहस्पति की सहायता के लिये विष्णु भगवान् ने मोहमाया नामक एक दिगम्बर साधु को उत्पन्न किया और दैत्यों को जैनधर्म का उपदेश उससे दिलाया, जिससे दानव दि० जैनधर्म में दीक्षित हो गये। इस संवाद में एक रहस्य यह छिपा प्रतीत होता है कि विष्णु ने दिगम्बर जैन मुनि का अवतार लेकर असुरों को दीक्षा दी। यदि यहाँ यह मान लिया जाय कि असुर जिनका यहाँ वर्णन किया गया है, वे वही लोग थे जो यहाँ के आदिम निवासी थे और दक्षिण भारत के किनारे के प्रदेशों में रहते थे। ये आदिम निवासी सम्य, संस्कृत और स्वतन्त्र थे, दास नहीं। इन्होंने आर्यों के आने के पूर्व भारत को अपने अधिकार में कर लिया था; तो इससे स्पष्ट है कि जैनधर्म का केन्द्र उस समय नर्मदा नदी के तटपर स्थित था जो कि आज भी तीर्थ स्थान के समान पूज्य है।

उपर्युक्त कथन का समर्थन काठियावाड़^१ में प्राप्त एक ताम्रपत्र से भी होता है। यह ताम्रपत्र महाराज नेबूचदनेज्जर प्रथम अथवा द्वितीय (ई० पू० ११४० या ई० पू० ६००) का है। प्रो० प्राणनाथ ने इसका वाचन करते हुए बताया था कि यह महाराज विबलोनिया का निवासी था, वहाँ से यह द्वारिका आया था; यहाँपर इसने एक मन्दिर बनवाया और इस मन्दिर को नेमि या अरिष्टनेमि को अर्पण दिया। नेमि उस समय रैवत गिरि (गिरनार) के देव थे। इससे स्पष्ट है कि नेमि या अरिष्टनेमि जो कि जैन तीर्थंकर हैं, के प्रति नेबू की बड़ी भारी श्रद्धा और भक्ति थी। इस ताम्रपत्र में प्रतिपादित नेबू राजा को रेवानगर का स्वामी भी बताया है, संभवतः यह नगर सिद्धवर कूट के निकट का एक स्थान होगा, जो कि दक्षिण भारत में रेवा नदी के तटपर स्थित है।

^१ विष्णुपुराण अध्याय १७, मत्स्यपुराण अ० २४, पद्मपुराण अध्याय १ और देवी-भागवत स्कन्ध ४, अ० १३।

1. See Indian Culture April 1938, P. 515, and Times of India, 19th March, 1935, P. 9

दक्षिण भारत में जैन धर्म की प्राचीनता के जैन साहित्य में अनेक प्रमाण हैं। निर्वाण-
काण्ड की निम्न गाथा में बताया है—

परदुसुआतिगिणजया दविडगरिदाण अणुकोडिओ ।

सेतुजय गिरिसिहरे शिष्वाणगया शमो तेसि ॥

अभिप्राय यह है कि पल्लवदेश में विराजमान भगवान् अरिष्टनेमि के निकट पाण्डवों ने
जिनदीक्षा ग्रहण की थी; इनके साथ दक्षिण देश के और भी कई राजाओं ने मुनिव्रत
धारण किया था; जो कि पाण्डवों के साथ तपकर शत्रुंजयगिरि से मुक्त हुए थे।

महापुराण में बताया गया है कि जब कल्पवृत्त लुप्त हो गये और कर्म भूमिका आरम्भ
हो गया तो अन्तिम कुलकर नाभि राजा के पास प्रजा आयी उन्होंने उसे भगवान् ऋषभ-
नाथ के पास भेज दिया। प्रजाने भगवान् ऋषभनाथ से प्रश्न किया—भगवन् ! कृपाकर
आजीविका का उपाय बतलाइये, जिसमें हमलोग सुखपूर्वक रह सकें। भगवान् ने प्रजाको
षट्कर्मों का उपदेश दिया। उनके स्मरणमात्र से इन्द्र अनेक देवों के साथ आ उपस्थित
हुआ और उमने सकेतमात्र से ही नगर, गाँव, देश और प्रान्तों का वर्गीकरण कर दिया।
तथा वहाँ जिन चैत्यान्त्य, चिनबिम्ब एवं अन्य जैन संस्कृति के चिन्हों को प्रकट किया।
बनाये गये देशों की सख्या ५२ बताया गयी है; जिसमें दक्षिण भारत के अनेक बड़े-बड़े
नागर शामिल हैं। —

करहाटमहाराष्ट्रसुराष्ट्राभोरकोंकणाः ।

वनवामान्ध्रकर्णाटकोशलाञ्चोलकेरलाः ॥

दार्वाभिसारसौवीरशूरसेनापरान्तकाः ।

विदेहसिन्धुगान्धारपवनाश्चेदिपन्तलाः ॥

कांवोजारद्वान्हीकतुरुष्कशककेकयाः ।

महापुराण में भरत चक्रवर्ती की विजय का वर्णन करते हुए दक्षिण दिशा के राजाओं पर
की गयी विजय के निरूपण में बताया है कि—

चोलिकाभ्रालिकप्रायान्प्रायशोऽनृजुचेष्टितान् ।

केरलान्सरलालापान्कलगोष्ठीष चंचुरान् ॥

पाण्ड्यान्प्रचंडदोर्दण्डान् खण्डितारातिमण्डलान् ।

इससे स्पष्ट है कि भरत चक्रवर्ती ने चोल, पाण्ड्य, केरल आदि राजाओंको हराकर
वहाँ जैनधर्म का प्रचार किया था। प्रत्येक नरेश उस युग में पराजित देशों में अपने धर्म
का प्रचार करता था। दूसरी बात यह है कि भगवान् ऋषभदेव के संकेत से जब इन्द्र ने

१ देखें—संक्षिप्त जैनइतिहास भा० ३ खं० ३ पृ० ११४

२ जिनसेनाचार्य विरचित महापुराण पर्व १६ स्तो० १३०-१६५

प्रान्तों और देशों का बर्गीकरण किया था, उस समय जैन चैत्यालयों का निर्माण भी हुआ था, अतः उत्तर के समान दक्षिण में भी भरत चक्रवर्ती ने जैन चैत्यालयों की बन्दना करते हुए विजय प्राप्त की थी ।

पोदनापुर में दक्षिण भारत के प्रथम जैन सम्राट् बाहुबली स्वामी की राजधानी बतायी गयी है, यह स्थान आज भी दक्षिण भारत में स्थित है । इसी प्रकार जैन साहित्य में पोलासपुर, मदुरा, भद्रिल आदि नगरों के नाम मिलते हैं । इन नगरों में भगवान् ऋषभदेव के समय में ही जैन धर्मका प्रचार बताया गया है ।

दक्षिणाय मथुरा—मदुरा नगर, को पाण्डवों ने बसाया था । कहा गया है—

सुतास्तु पाण्डोर्हरिचन्द्रशासनादकाण्ड एवाशनिपातनिष्ठुरात् ।

प्रगत्य दक्षिणभृता सुदक्षिणां जनेन काष्ठां मथुरां न्यवेशयन् ॥

जब द्वारिका नगरी नष्ट हो गयी और कृष्ण अपने भाई बलदेव के साथ दक्षिण मथुरा को चले; रास्ते में कौशाम्बी के जंगल में जरतकुमार ने बाण चलाया, जो कि श्रीकृष्ण के पाँव में लगा; जिससे उनका आत्मा इस नश्वर शरीर को छोड़कर चला गया । जब पाण्डवों को यह दुःखद समाचार मिला तो वे बलदेव से मिलने के लिये कौशाम्बी के जंगल में आये और उन्हें समझा बुझाकर यह तय किया कि नागयण के राव का सम्कार शृंगी गिरि पर कर दिया जाय ।

पाण्डव दक्षिण के पल्लव देशमें भगवान् नेमिनाथ का विहार अवगत कर मदुरा को लौट आये और भगवान् नेमिनाथ के पास जाकर जैन-दीक्षा ग्रहण कर ली । पाण्डवों के साथ और भी कई दक्षिणी राजाओं ने जैन-दीक्षा ग्रहण की, अनन्व यह स्पष्ट है कि भगवान् नेमिनाथ ने दक्षिण के देशों में विहार कर जैनधर्म का प्रचार किया था ।

अथ ते पाण्डवाञ्चंडसंभारभयभीरवः ।

प्राप्य पल्लवदेशेषु विहरन्तं जिनेश्वरम् ॥

हरिवंश पुराण के एक अन्य कथानक से ज्ञात होता है कि महाराज श्रीकृष्ण का युद्ध जब जरामिन्धु के साथ हो रहा था तो दक्षिण भारत के कई राजा भी उनके पक्ष में थे । इसका कारण यह है कि मदुरा में पाण्डवों का राज्य स्थापित हो जाने पर द्राविड राजाओं का सम्पर्क उत्तर के राजाओं के साथ घनिष्ठ होता जा रहा था । चेर, चोल, पाण्ड्य आदि वंश के राजाओं का इनके साथ घनिष्ठ सम्बन्ध था । इसलिये पाण्डवों के साथ इन्होंने जैन-दीक्षा ग्रहण की थी ।

गायकमार चरित^१ में कहा गया है कि भगवान् नेमिनाथ के तीर्थकाल में कामदेव नागकुमार हुए थे । नागकुमार का मित्र मथुरा का राजकुमार महाब्याल था । यह महा-

१ हरिवंश पुराण सर्ग ५४ श्लोक ७३

२ संक्षिप्त जैन इतिहास भाग ३ खंड १ पृ० ११४

व्याल पाण्ड्य देश गया था और पाण्ड्य राजकुमारी को विवाह कर ले आया था। भगवान् पार्श्वनाथ के समय में करकण्डु नामका एक राजा हुआ है। उसने अपने राज्य का स्वयं विस्तार कर एक दिन मंत्री से पूछा, हे मन्त्री ! क्या कोई ऐसा राजा है जो मुझे मस्तक न नमाता हो ? मंत्री ने उत्तर दिया—उत्तर के तो सभी राजा आपकी आधीनता स्वीकार कर चुके हैं, पर द्रविड़ देश के चेर, चोल और पाण्ड्य नरेश आपको नहीं मानते। राजा ने उनके पास दूत भेजा, पर उन राजाओं ने करकण्डु के अधीनता नहीं स्वीकार की और यह कहकर दूत को वापस कर दिया कि हम जिनेन्द्र भगवान् को छोड़ और किसी को सिर नहीं झुका सकते। राजा करकण्डु को द्रविड़ राजाओं के उत्तर ने अधिक उत्तेजित कर दिया; इससे उसने प्रतिज्ञा की कि जब तक इन राजाओं को वश में न कर लूँगा, शान्ति से राज्य नहीं करूँगा और इनको पददलित न करूँ तो राज्य-पाट छोड़ दूँगा।

करकण्डु ने सेना सजाकर युद्ध के लिये प्रस्थान कर दिया और रास्ते में तेरापुर नगर में पहुँचा, यहाँ राजा शिवने उसे भेंट चढ़ाई तथा राजा शिव के परामर्श से पास की पहाड़ी की गुफा में भगवान् पार्श्वनाथ के दर्शन किये। उस पहाड़ी पर चमत्कार की एक बात यह थी, एक द्वाधी पानेदिन उस पहाड़ी पर स्थित एक वामी की पूजा करना था। राजा करकण्डु ने उसकी पूजा को देखकर अनुमान लगाया कि निश्चित इस वामी के नीचे कोई देवमूर्ति है, अन्यथा यह पशु पूजा नहीं करता, अतः उस वामी को खुदवाया। खुदाई में नीचे भगवान् पार्श्वनाथ का एक मूर्ति निकला जिसे वह बड़ी भक्ति और श्रद्धा के साथ गुफा में ले आया। इसके पश्चात् वह राजा इधर-उधर भ्रमण करता हुआ दक्षिण पहुँचा तथा चेर, चोल और पाण्ड्य नरेशों की सम्मिलित सेनाओं का सामना किया तथा अपने युद्ध कौशल से उन्हें हराकर अपना प्रग प्रग किया। जब करकण्डु राजा उन पराजित राजाओं के सिर के ऊपर पैर रखने लगा तो उनके मुकुटों में स्थित जैन प्रतिमाओं के दर्शन उसे हुए, जिससे उसे भारी पश्चात्ताप हुआ। उन्हें उसने फिर राज्य देना चाहा, पर वे स्वाभिमानी द्रविड़धर्माति यह कर तपस्या को चले गये कि अब हमारे पुत्र पौत्रादि ही राज्य को चलायेंगे।

जम्बू स्वामी चरित्र से भी अवगत होता है कि विद्युच्चर नामका चोर जम्बूकुमार के प्रभाव के कारण चोरी से विरक्त हो गया था और यह भ्रमण करता हुआ समुद्र के निकट स्थित मलयाचल पर्वत पर पहुँचा। यहाँ से वह सिंहलद्वीप गया, लौटते समय वह कैरल आया था। द्रविड़ देश को उसने जैन मन्दिरों और जैन धार्मिकों से पूर्व देखा। अनन्तर वह कर्णाटक, काम्बोज, कांचीपुर, सहायपर्वत, आभीर आदि देशों में भ्रमण करता हुआ

किष्किन्धापुर में आया। इस भ्रमण वृत्तान्त से स्पष्ट है कि भद्रबाहु स्वामी के जाने के पहले दक्षिण प्रान्त में जैनधर्म फल-फूल रहा था। यदि वहाँ जैनधर्म उन्नत अवस्था में नहीं होता तो यह विशाल मुनिसंघ, जिसकी कि आजीविका जैन धर्मानुयायी श्रावकों पर ही आश्रित थी, विपत्ति के समय कभी भी दक्षिण को नहीं जाता। बुद्धि इस बात को कभी स्वीकार नहीं करती है कि भद्रबाहु स्वामी इतनी अधिक मुनियों की संख्या को बिना श्रावकों के कैसे ले जाने का साहस कर सकते थे ? अतः श्रावक वहाँ विपुल परिमाण में अवश्य पहले से वर्तमान थे। इसीलिये भद्रबाहु स्वामी ने अपने विशाल संघ को दक्षिण भारत की ओर ले जाने का साहस किया।

भद्रबाहु स्वामी की इस यात्रा ने दक्षिणभारत में जैनधर्म के फलने और फूलने का सुअवसर प्रदान किया। बौद्धों की जातक कथाओं और मेगास्थनीज के भ्रमणवृत्तान्तों से अबगत होता है कि उत्तर में १२ वर्ष का भयंकर दुर्भिक्ष पड़ा था और चन्द्रगुप्त मौर्य भी अपने पुत्र सिंहसेन को राजगढ़ी देकर भद्रबाहु के साथ दक्षिण में आत्मशोधन के लिये चला गया था। चन्द्रगिरि पर्वतपर चन्द्रगुप्त की द्वादश वर्षीय तपस्या का वर्णन मिलता है। भद्रबाहु स्वामीने अपनी आसन्न मृत्यु ज्ञातकर मार्ग में ही कहीं समाधिमरण धारण किया था। इनका मृत्युकाल दिगम्बर परम्परानुसार वीर नि० सं० १६२ और श्वेताम्बर सम्प्रदाय द्वारा वी० नि० सं० १७० माना जाता है।

दक्षिण में पहुँचकर इस संघ ने वहाँ जैनधर्म का खूब प्रसार किया तथा जैन साहित्य का निर्माण भी विपुल परिमाण में हुआ। इस धर्म के प्रचार और प्रसार की दृष्टि से दक्षिण भारत को दो भागों में विभक्त किया जा सकता है—तामिल प्रान्त और कर्णाटक। तामिल प्रदेश में चोल और पाण्ड्य नरेशों में जैनधर्म पहले से ही वर्तमान था, पर अब उनकी श्रद्धा और भी दृढ़ हो गयी तथा इन राजाओं ने इस धर्म के प्रसार में बड़ा सहयोग प्रदान किया। सम्राट् एल स्वारवेल के एक शिलालेख से पता चलता है कि उसके राज्याभिषेक के अवसर पर पाण्ड्य राजाओं ने कई जहाज उपहार भेजे थे। ये सभी राजा जैन थे इसीलिये जैन सम्राट् के अभिषेक के अवसर पर उन्होंने उपहार भेजे थे। इनकी राजधानी मदुरा जैनो का प्रमुख प्रचार केन्द्र बन गयी थी। तामिल ग्रन्थ 'नालिदियर' के सम्बन्ध में किंवदन्ती है कि भद्रबाहु स्वामी के विशाल संघ के आठ सहस्र जैन साधु पाण्ड्य देश गये थे, जब वे वहाँ से वापस आने लगे तो पाण्ड्य नरेशों ने उन्हें आने से रोका। एक दिन रात को चुप-चाप इन साधुओं ने राजधानी छोड़ दी; पर चलते समय प्रत्येक साधु ने एक-एक लकड़पत्र पर एक-एक पद्य लिखकर रख दिया; इन्हीं पद्यों का संग्रह 'नालिदियर' कहलाता है।

तामिल साहित्य का वेद कुरलकाव्य माना जाता है, इसके रचयिता आचार्य कुन्दकुन्द हैं। इन्होंने असाम्प्रदायिक दृष्टिकोण से इसे लिखा है, जिससे यह काव्य मानवमात्र के लिये अपने विकास में सहायक है। जैनो के तिरुक्कुरल, नालदियर, पडिमोळी, नानुळी चिन्ता-

मणि, सीलप्पडिकारम्, बलराप्पदि आदि तामिल भाषा के काव्य विशेष सुन्दर माने जाते हैं। इनके अतिरिक्त पेरुन्दै, यशोधरकाव्य, चूड़ामणि, एलादी, कलिंगतुप्परणी, नन्नूल, नेमिनाद, यप्पारु, श्रीपुराण, मरुमंदर पुराण आदि तामिल ग्रन्थ भी कम प्रशंसा के योग्य नहीं हैं। यह बात निर्विवाद सिद्ध है कि व्याकरण, छन्द, अलंकार, दर्शन और जैनागम प्रभृति विभिन्न विषयों के उत्तमोत्तम ग्रन्थ लिखकर तामिल वाङ्मय को समृद्धशाली और उत्कृष्ट स्थिति में लाने का श्रेय जैनाचार्यों को ही है। जैनाचार्य पूज्यपाद के शिष्य व्रजनन्दि ने पाण्ड्यो की राजधानी मदुरा में एक विशाल जैन मंघ की स्थापना की थी; इस मंघ द्वारा तामिल प्रान्त में जैनधर्म का खूब प्रचार हुआ। आचार्य कुन्दकुन्द ने पोन्नूरग्राम के निकट नीलगिरि नामक पर्वत पर तपस्या की थी, इनके आश्रम में आकर पल्लव वंशी शिवस्कन्दधर्म महाराज ने प्राभुत त्रय का अध्ययन किया था।

तामिल देश के इतिहास में जैनधर्म ई० तीसरी और चौथी शताब्दी में लुप्त पायः दिखाई पड़ता है। पाँचवीं और छठीं सदी में शैवधर्म का बड़ा भारी जोर रहा है, फिर भी जैनों की तात्कालीन परिस्थिति का चित्रण वैष्णव और शैवपुराणों में मिल जाता है। सातवीं शताब्दी में लेकर ११ वीं शताब्दी तक शैवधर्म के समानान्तर जैनधर्म भी चलता रहा। गगवाडि के गगवशीय गजार्थों ने इस धर्म को विशेष प्रोत्साहन दिया, जिससे विधर्मियों के द्वारा नाना प्रकार के अत्याचारों के होने पर इसकी क्षीण रेखा ११ वीं सदी के अन्त तक दिखलाई पड़ती रही।

अनेक विदेशी विद्वानों ने अपने-अपने इतिहास में तामिल प्रान्त की जैनधर्म की उन्नति का वर्णन किया है। विराप काल्डवेल का कहना है कि जैनों की उन्नति का युग ही तामिल साहित्य की उन्नति का महायुग है। इन्होंने तामिल, कनड़ी और दूसरी लोकभाषाओं का प्रचार किया, जिससे वे जनता के सम्पर्क में अधिक आये। - सरवाल्टर इलियट के मतानुसार दक्षिण का कला और कारीगरी पर जैनों का अमिट प्रभाव है। तामिल प्रदेश में जैनों के द्वारा ही अहिंसा का विशेष प्रचार हुआ, जिससे जनता ने मद्य, मांस और मधु भक्षण का भी त्याग कर दिया था। ब्राह्मणों पर जैनों की अहिंसा का इनका अधिक प्रभाव पड़ा कि यज्ञों में भी हिंसा बन्द हो गई जीव हिसा-रहित यज्ञ किये जाने लगे। कुछ विद्वानों का अभिमत है कि विषहाराधना, पुराणपुरुषों की पूजा, गणपति पूजा, देवस्थान-निर्माण-प्रथा और जीर्णोद्धार-क्रिया प्रभृति बातें शैव और वैष्णव मतों में जैन सम्प्रदाय की देखादेखी प्रचलित हुईं। अतएव तामिल देश में ई० पू० ३०० से लेकर ई० ११०० तक जैनधर्म का खूब प्रचार हुआ, किन्तु इसके अनन्तर शैव और वैष्णवों के धर्मद्वेष के कारण प्रभावहीन हो गया।

कर्णाटक—इस प्रान्त में जैन धर्म का विस्तार बहुत हुआ; वहाँ की राजनीति, धर्म, संस्कृति, साहित्य, कला, विज्ञान, व्यापार प्रभृति सभी बातें जैनधर्म से अनुप्राणित थीं।

अनेक जैन राजाओं के साथ-साथ ऐसे निष्णात विद्वान्, कवि, कलाकार और प्रभावक गुरु हुए, जिनका प्रभाव दक्षिण प्रान्त की कर्णाटक भूमि के कण-कण पर विद्यमान था। सामाजिक, धार्मिक और राजनैतिक सभी मामलों में जैनाचार्यों का पूरा-पूरा हाथ था, उनकी सम्मति और निर्णय के उपरान्त ही किसी भी सांस्कृतिक कार्य का प्रारम्भ होता था। भद्रबाहु स्वामी के सघ के पहुँचने के पहले भी यहाँ जैन गुरुओं को सम्मान्य स्थान प्राप्त था। मौर्य साम्राज्य के बाद इस प्रान्त में आन्ध्रवंश का शासन स्थापित हुआ, इस वंश के सभी राजा जैनधर्म के उन्मायक रहे हैं। इनके शासन काल में सबेरा जैनधर्म का अभ्युदय था। इसके पश्चात् उत्तर-पूर्व में पल्लव और उत्तर-पश्चिम में कदम्ब वंश के राज्य इस प्रान्त में स्थापित हुए। कदम्ब वंश के अनेक शिलालेख उपलब्ध हैं, जिनमें इस वंश के राजाओं द्वारा जैनों को दान देने का उल्लेख है। इस वंश का धर्म जैन था।

कदम्ब वंश के समान चालुक्य वंश के राजा भी जैनधर्मानुयायी थे। पल्लव वंश के राजाओं के जैन होने के सम्बन्ध में ऐतिहासिक उल्लेख नहीं मिलता है पर भगवान् नेमिनाथ का विहार पल्लव देश में होने से तथा उस समय के समस्त दक्षिण के बातावरण को जैनधर्म से अनुप्राणित होने के कारण प्राचीन पल्लव वंश भी जैनधर्म का अनुयायी रहा होगा। चालुक्य नरेशों ने अनेक नवीन जैन मन्दिर बनवाये तथा उन्होंने अनेक मन्दिरों का जीर्णोद्धार करवाया था। कन्नड़ के प्रसिद्ध जैन कवि पम्प का भी सम्मान इस वंश के राजाओं द्वारा हुआ था।

गंगवंश—कर्णाटक प्रान्त में जैनधर्म के प्रसारकों में इस वंश के राजाओं का प्रमुख हाथ है। इतिहास बतलाता है कि दक्षिण-भारतीय गंगराजाओं के पूर्वज गंगानद-प्रदेशवासी इक्ष्वाकुवंशी क्षत्रिय थे। इनकी सन्तान परम्परा में दडिग और माधव नामके दो शूरवीर व्यक्ति उत्पन्न हुए, जिन्होंने पेरूर नामक स्थान पर जाकर आचार्य सिंहनन्दी का शिष्यत्व ग्रहण किया। उस समय पेरूर जैन संस्कृति का प्रमुख केन्द्र था, यहाँ पर जैन मन्दिर और जैन संघ विद्यमान था। आचार्य ने इन दोनों को राजनीति और धर्मशास्त्र की शिक्षा देकर पूर्ण निष्णात बना दिया तथा पद्मावतीदेवी से उनके लिये वरदान प्राप्त किया। आचार्य की शिक्षा और वरदान के प्रभाव से इन दोनों वीरों ने अपना राज्य स्थापित कर लिया तथा कुबलाल में राजधानी स्थापित कर गंगवाडी प्रदेश पर शासन किया। गंगराजाओं का राजचिन्ह मदगजेन्द्र लाञ्छन और उनकी ध्वजा पिच्छ चिन्ह से अंकित थी। उस समय जैनधर्म राष्ट्रधर्म था, और इसके गुरु केवल धार्मिक ही गुरु नहीं थे, बल्कि राजनैतिक गुरु भी थे।

दडिग ने जैनधर्म के प्रसार के लिये मंडलि नामक स्थान पर एक लकड़ी का मठ्य जिगालय निर्माण कराया, जो शिल्पकला का एक सुन्दर नमूना था। क्योंकि उस

युग के मन्दिर केवल दर्शकों की भक्ति-पिपासा को ही शान्त नहीं करते थे, बल्कि धर्म, साहित्य, संस्कृति के प्रचार के प्रमुख केन्द्र स्थान भी माने जाते थे। गंगराजाओं में अबनीत के गुरु जैनमुनि कीर्तिदेव और दुर्विनीत के आचार्य पूज्यपाद थे। इस वंश का एक राजा मारसिंह द्वितीय था, यह इतना पराक्रमी और साहसी था कि इसने चेर, चोल और पाण्ड्य वंशों पर विजय प्राप्त करनी थी। जीवन के अन्तिम समय में इसे संसार से विरक्ति हो गई थी, जिससे इसने विपुल ऐश्वर्य के साथ राज्यपद त्याग दिया और धारुवार प्रान्त के चांकापुर नामक स्थान में अपने गुरु अजितसेनाचार्य के सम्मुख समाधिपूर्वक प्राण-त्याग किया था।

गंगवंश के २१ वें राजा राचमल्ल सत्यवाक्य के शासन काल में उसके मंत्री और कवि चामुण्डराय ने श्रेवणबेलगुल स्थान में श्रीगोमटेश्वर की विशाल प्रतिमा की प्रतिष्ठा कराई थी। चामुण्डराय का वीरमार्तण्ड, चूड़ामणि, समरधुरन्धर, त्रिभुवन वीर, वैरीकुल-कालदण्ड, सत्य युधिष्ठिर इत्यादि अनेक उपाधियाँ थी। मन्त्रि प्रवर चामुण्डराय जैन-धर्म के बड़े भारी उपासक थे, इन्होंने अपना गुरु आचार्य नेमिचन्द्र सिद्धान्त-चक्रवर्ती को माना है। वीरता के साथ विद्वत्ता भी इनमें पूरी थी, मस्कृत और कन्नड़ दोनों ही भाषाओं पर पूर्ण अधिकार था। चरित्रसार संस्कृत भाषा में रचा गया इनका प्रसिद्ध ग्रन्थ है, कन्नड़ में इन्होंने त्रिषष्टि लक्षण महापुराण नामक प्रसिद्ध ग्रन्थ रचा है। चामुण्डराय ने जैनधर्म की उन्नति के लिये अनेक कार्य किये हैं। इस प्रकार गंगवंश के सभी राजाओं ने मन्दिर बनवाये, मन्दिरों के प्रबन्ध के लिये भूमि दान की और जैन गुरुओं को सम्मान देकर साहित्य और कला का सृजन कराया। दुर्विनीत, नागबर्म, गुणवर्म प्रथम चामुण्डराय इत्यादि अनेक उल्लेखनीय जैन कलाकार गंगवंश के राज्यकाल में हुए हैं।

गंगवंशकालीन जैन साहित्य और कला—गंगराज्यकाल में संस्कृत और प्राकृत भाषा के साहित्य की विशेष उन्नति हुई। अशोक के शासन-लेखों और सातवाहन एवं कदम्ब राजाओं के सिक्कों पर अंकित लेखों से प्रकट है कि इस युग में प्राकृत भाषा का व्यवहार संस्कृत के साथ-साथ ब्राह्मण और जैन दोनों ही विद्वान् करते थे। ७ वीं और ८ वीं शती में गंगाबिहि में अधिक संख्या में आकर जैन बस गये थे, तब वहाँ संस्कृत साहित्य की पवित्र मन्दाकिनी प्रवाहित हुई; जिसकी कल-कल ध्वनि से अष्टशती, आसमीमान्सा, पद्म-पुराण, उत्तरपुराण, कल्याण कारक प्रभृति रचनाएँ प्रस्फुटित हुईं।

संस्कृत और प्राकृत के साहित्य के साथ-साथ कन्नड़ भाषा का साहित्य भी उन्नति की ओर अग्रसर हो रहा था; प्राचीन कन्नड़, जो कि साहित्यिक भाषा थी, उसका स्थान नवीन कन्नड़ ने ले लिया था। इसमें पूज्यपाद, समन्तभद्र जैसे युग प्रवर्तक प्रसिद्ध आचार्यों ने भी साहित्य का निर्माण किया। इस युग में कुछ ऐसे कवि भी हुए हैं, जो दोनों भाषाओं के—

संस्कृत, प्राकृत और कन्नड़ के विद्वान् थे। गुणवर्म ने गंगराजा ऐरेयप्प के समय में 'हरिवंश' की रचना की थी। इन्हींके समकालीन कवि पप्प बहुत प्रसिद्ध कवि हुए हैं, इन्हें कविता गुणार्णव, पूर्णकवि, सज्जनोत्तम आदि विशेषणों से सम्बोधित किया गया है। इस महाकवि ने लोककल्याण की भावना से प्रेरित होकर आदिपुराण, विक्रमाजुन विजय, लघुपुराण, पार्श्वनाथपुराण और परमार्ग नामक ग्रन्थों की रचना की है।

पप्प के समकालीन महाकवि पोन्न और रन्न भी हैं। इन दोनों कवियों ने भी कन्नड़ साहित्य की श्रीवृद्धि में अपूर्व योग दिया है। पोन्न का शान्तिनाथपुराण और रन्न का अजिननाथपुराण कन्नड़ साहित्य के रत्न हैं। इनके अतिरिक्त आचार्य नेमिचन्द्र सिद्धास्त-चक्रवर्ती ने उभय भाषाओं में ग्रन्थ रचना की है।

कला— गंगवाडि में स्थापत्य और शिल्पकला की विशेष उन्नति हुई थी। उस समय समस्त दक्षिण भारत में दर्शनीय भव्य मन्दिर, दिव्य मूर्तियाँ, सुन्दर स्तम्भ प्रभृति मूल्यवान् विशाल कृतिशो स्थापित हुईं। गंगवाडि की जैन कला बिल्कुल भिन्न रही। गंगवंश के समस्त राजाओं ने जिनालयों का निर्माण कराया था। मन्दिरों की देवाल और छतों पर कहीं-कहीं नक्कासी और पच्चीकारी का काम भी किया गया था। कोई-कोई मन्दिर दो मंजिन के भी थे और चारों ओर दरवाजे रहते थे। पाषाण के सिवा लकड़ी के जिनालय भी बनवाये गये थे। इस युग में मूर्ति निर्माण कला में भी जैन लोग बहुत आगे बढ़े-चढ़े थे; प्रसिद्ध बाहुबली स्वामी की मूर्ति इसका ज्वलन्त निदर्शन है। यह मूर्ति आज भी दुनिया की आश्चर्यजनक वस्तुओं में से एक है।

मन्दिरों के अतिरिक्त गंगराजाओं ने मण्डप और स्तम्भों का भी निर्माण कराया था। जैन मण्डप पाँच स्तम्भ के होते थे, चारों कोनों पर स्तम्भ लगाने के अतिरिक्त बीच में भी स्तम्भ लगाया जाता था और इस बीच वाले स्तम्भ की विशेषता यह थी कि वह ऊपर ध्वज के समान प्रकार फिट किया जाता था जिससे तनी में से रुमाल आर-पार हो सकता था। ये स्तम्भ मानसस्तम्भ और व्रतदेवस्तम्भ, इन दो भेदों में विभक्त थे।

ई० स० १००४ में जब गगनरेशों की राजधानी तलकाद को चोल राजाओं ने जीत लिया तो फिर इस वंश का प्रभाव लीण हो गया। इसके पश्चात् दक्षिण भारत में होय्सल वंश का राज्य प्रतिष्ठित हुआ। इस वंश को उन्नति भी जैन गुरुओं की कृपा से हुई थी। इस वंशका पूर्वज राजा सल था। कहा जाना है कि एक समय यह राजा अपनी कुलदेवी के मन्दिर में सुदत्त नामके जैन साधु से विद्या ग्रहण कर रहा था, इनने में वन से निकलकर एक बाघ सन को मारने के लिये झूटा। साधु ने एक डण्डा सल को देकर कहा— 'पोष सल'—मारसल। सल ने उस डण्डे से बाघ को मार डाला और इस घटना को स्मरण रखने के लिये उसने अपना नाम पोषसल रखा, आगे जाकर यही होय्सल हो गया।

गंगवंश के समान इस वंश के राजा भी बिष्टिमदेव तक जैन धर्मानुयायी रहे और जैनधर्म के प्रसार के लिये निरन्तर उद्योग करते रहे । जब रामानुजाचार्य के प्रभाव में आकर बिष्टिमदेव वैष्णव हो गया, तो उसने अपना नाम बिष्णुवर्द्धन रखा । इसकी पहली धर्मपत्नी शान्तलदेवी कट्टर जैनी थी । उसीके प्रभाव के कारण इस राजा ने जैनधर्म के अभ्युदय के लिये अनेक कार्य किये ।

बिष्णुवर्द्धन का मंत्री गंगराज तो जैनधर्म का स्तम्भ था । श्रवणबेल्लोल के शिलालेखों में कई शिलालेख उनकी दानवीरता और धार्मिकता की दुहाई देते हैं । बिष्णुवर्द्धन के उत्तराधिकारी नरसिंह प्रथम के मंत्री हुल्लास ने भी इस धर्म को वल्लिण में फैलाने का प्रयत्न किया । वस्तुतः मैसूर प्रान्त में इन दोनों मंत्रियों ने तथा चामुण्डराय ने जैनधर्म के प्रसार के लिये अनेक कार्य किये हैं ।

होयसल के पश्चात् बड़े राजवंशों में राष्ट्रकूट का नाम आता है, इस वंश के प्रतापी राजाओं के आश्रय से जैनधर्म का अच्छा अभ्युदय हुआ । मान्यखेट इनकी राजधानी थी, इम वंश में अनेक राजा जैनधर्मानुयायी हुए हैं और सभी ने अपने अपने शासन काल में जैनधर्म की प्रभावना की है । अमोघवर्ष प्रथम का नाम दि० जैनधर्म की उन्नति करने वालों में बड़े गौरव के साथ लिया जाता है । यह राजा दि० जैनधर्म का बड़ा भारी श्रद्धालु था, इसने अन्तिम अवस्था में राज-पाट छोड़कर जिनदीक्षा अपने गुरु जिनसेनाचार्य से ले ली थी । अमोघवर्ष ने जिनसेनाचार्य के शिष्य गुणभद्राचार्य को भी प्रश्रय दिया था । सम्राट अमोघवर्ष ने अपने उत्तराधिकारी कृष्णराज द्वितीय गुणभद्राचार्य को गुरु के लिये नियुक्त किया था । श्रवणबेल्लोल की पार्श्वनाथबमति शिलालेख में प्रकट है कि सम्राट् कृष्णराज की राजसभा में जैन गुरुओं का आगमन होता था तथा वह उनका यथोचित सत्कार करता थे । इस वंश में उत्पन्न हुए चारों इन्द्र राजाओं ने जैनधर्म को धारण किया था तथा उसके प्रचार और प्रसार के लिये अनेक यत्न भी किये थे । यद्यपि अन्तिम राजा इन्द्र को राज्य की व्यवस्था करने में पूर्ण सफलता नहीं मिली थी, जिससे उसने जिनदीक्षा ग्रहण करली थी ।

कलचुरि वंश—के नरेशों ने तामिल देश पर चढ़ाई की थी और वहाँ के राजाओं को परास्त करके अपना शासन स्थापित किया था । ये राजा जैनधर्म के अनुयायी थे, इनके पहुँचने से तामिल देश में जैनधर्म का प्रसार हुआ था । इस वंश के राजाओं का राष्ट्रकूट नरेशों से घनिष्ठ सम्बन्ध था, इनमें परस्पर वैवाहिक सम्बन्ध भी हुए थे ।

इन प्रधान राजवंशों के अतिरिक्त नोलम्ब, सान्तार, चांगल्व, व्योङ्गल्व, पुन्नाट, सेनवार सालुव, महाबलि, एलिनका रट्ट, शिलाहार, चेल्लकेतन, पश्चिमी चालुक्य प्रभृति राजवंशों के अनेक राजा जैनधर्मानुयायी थे । इन वंशों के जो राजा जैनधर्म का पालन नहीं भी

करते थे, उन्होंने भी जैनधर्म की उन्नति में पूरा सहयोग प्रदान किया था। इस प्रकार कर्णाटक के सभी राजाओं ने जैनधर्म का विस्तार किया।

जैन कला और साहित्य—राष्ट्रकूट प्रभृति उपर्युक्त राजाओं के काल में जैन साहित्य और कला की दृष्टि से विचार करने पर ज्ञात होता है कि जैन कला और जैन साहित्य का विकास इस समय में बहुत हुआ है। राष्ट्रकूट और चालुक्य वंशों के राज्यकाल में जैनधर्म के प्राबल्य ने समस्त कर्णाटक को अहिंसामय बना दिया था; जिसके फलस्वरूप राष्ट्र खूब फलाफूला, देश में सुख समृद्धि की पुण्यवारा बही। फलतः मानव समाज के हृदय का आनन्द अपनी संकुचित सीमा को पार कर बाहर निकलने लगा, जिससे कला और साहित्य का प्रणयन अधिक हुआ। कला और साहित्य प्रेमी इन राजाओं के दरबार में साहित्यिक ज्ञान गोष्ठियाँ होती थी, इन गोष्ठियों में होने वाली चर्चाओं में राजा लोग स्वयं भाग लेते थे। राष्ट्रकूट वंश के कई राजा कवि और विद्वान् थे, इससे इनकी सभा में कवि और विद्वान् उचित सम्मान पाते थे। धवला और जयधवला टीकाओं का सृजन राष्ट्रकूट वंशीय राजाओं के जन साहित्य प्रेम का ज्वलन्त निदर्शन है। दर्शन, व्याकरण, काव्य, पुराण, ज्योतिष, गणित, आयुर्वेद प्रभृति विभिन्न विषयों पर अनेक मौलिक रचनाएँ लिखी गईं।

इस काल के जैन कवियों ने दूतकाव्य और चम्पूकाव्य की परस्परा प्रकट कर काव्य-क्षेत्र में शृंगार रस के स्थान पर शान्तिरस का समावेश किया। जिनसेनाचार्य का पार्श्व-भ्युदय, आदिपुराण, वर्द्धमानपुराण, पार्श्वस्तुति, सोमदेवाचार्य का यशस्तिलक चम्पू, नीति-वाक्यामृत; गुणभद्राचार्य का आत्मानुशासन, उत्तरपुराण, जिनदत्तचरित्र; बादिराज का यशोधरचरित, पार्श्वनाथचरित, एक्रीभावस्तोत्र, कुकूत्स्थचरित, न्यायविनिश्चय विवरण और वादमंजरी; महावीराचार्य का गणितसार संग्रह; शाकटायनाचार्य का शाकटायन व्याकरण तथा उमकी टीका अमोघवृत्ति प्रभृति संस्कृत जैन रचनाएँ उल्लेखनीय हैं। अपभ्रंश भाषा में कवि पुष्पदन्त का महापुराण, जसहर चरित, शायकुमार चरित; कवि धवल का हरिवंश पुराण, कवि स्वयंभू का हरिवंशपुराण, पउम चरित, देवसेन का सावयधम्म दोहा और अभयदेव सूरि का जयतिहुयण स्तोत्र इत्यादि ग्रन्थ भी जैन साहित्य की अमूल्य निधि हैं। इन ग्रन्थों के अतिरिक्त कन्नड़ भाषा में भी काव्य, पुराण, नाटक, वैद्यक, ज्योतिष, नीति प्रभृति विभिन्न विषयों पर अनेक ग्रन्थ लिखे गये थे।

साहित्य की उन्नति के साथ जैनो ने कला के क्षेत्र में भी प्रगति की थी। राष्ट्रकूट, चालुक्य, कदम्ब, होयसल इत्यादि वंश के राजाओं ने अनेक जैन मन्दिर और जैन मूर्तियों का निर्माण कराया था। यद्यपि जैनो ने अपनी कला को शान्तरस से ओत-प्रोत रखा था तथा अपने धार्मिक सिद्धान्तों के अनुसार मूर्ति और मन्दिरों पर वीतरागता की ही भावनाएँ अंकित की थीं, फिर भी सर्वसाधारण के लिये आकर्षण कम नहीं था। अमरेश्वरम् में एक

मन्दिर की छत में संग्राम के दृश्य से अंकित एक पत्थर लगा है, जिसमें किला बना हुआ है, धनुषबाण चल रहे हैं। नगर और कोट का ऐसा सजीव अंकन किया गया है, जो दर्शकों के ध्यान को अपनी ओर आकृष्ट किये बिना नहीं रह सकता। अवणगुडी में एक जैनमठ के पास पड़े हुए पाषाणों में एक घुड़सवार अपने भाले से एक पियादे के तलवार के बार को रोकता हुआ दिखलाया गया है। कई चित्र तो शान्ति के मूर्तिमान प्रतीक हैं।

पेहीले और इलोरा के जैनमन्दिरों के मानस्तम्भ भी मिलते हैं। जैन मानस्तम्भों के विषय में विलहौस सा० ने लिखा है :—

"The whole capital and canopy of Jain pillars are a wonder of light, elegant, highly decorated stone work; and nothing can surpass the stately grace of these beautiful pillars, whose proportions and adaptations to surrounding scenery are always perfect, and whose richness of decoration never offends."

अर्थात् जैन स्तम्भों की आधार शिला तथा शिखर गारीक, सुन्दर और समलंकृत शिल्पचातुर्य की आश्चर्यजनक वस्तु है। इन सुन्दर स्तम्भों की विज्य प्रभा से कोई भी वस्तु समानता नहीं कर सकती। ये प्राकृतिक सौन्दर्य के अनुरूप ही बनाये गये हैं। नक्कासी और महत्ता इनकी सर्वप्रिय है।

कला परिपूर्ण मन्दिर और मूर्तियों की प्रशंसा भी अनेक विद्वानों ने मुक्त कण्ठ से की है। इस तरह जैनधर्म दक्षिण भारत में अपना प्रभुत्व १३ वीं सदी तक स्थापित किये रहा। शंकराचार्य, शैवानुयायी राजा एवं अन्य धार्मिक विद्वेषों के भयंकर झोंके लगने पर भी इस धर्म का दीपक आज भी दक्षिण में टिमटिमा रहा है।

विविध विषय

(१)

सुहोनिया या सुधीनपुर

प्राचीन समय में सुहोनिया जैन संस्कृति का केन्द्र रहा है। यह ग्वालियर से २४ मील उत्तर की ओर तथा कुतवर से १४ मील उत्तर-पूर्व अहसिन नदी के उत्तरी तट पर स्थित है। कहा जाता है कि पहले यह नगर १२ कोस के विस्तार में था और इसके चार फाटक थे। यहां से एक कोस की दूरी पर विलौनी नामक गाँव में दो खम्भे अभी तक खड़े मिलते हैं; पश्चिम में एक कोस दूर पर बौरीपुरा नामक गाँव में एक दरवाजे का अंश अभी तक वर्तमान है। दो कोस पूर्व पुरवास में और दो कोस दक्षिण बाढ़ा में अभी तक दरवाजों के ध्वंसावशेष स्थित हैं। इन सीमा बिन्दुओं की दूरी नापने पर सुहोनिया का प्राचीन विस्तार विल्कुल ठीक मालूम होता है।

ग्वालियर के संस्थापक सूरजसेन के पूर्वजों द्वारा आज से दो हजार वर्ष पूर्व इस नगर का निर्माण किया गया था। कहते हैं कि राजा सूरजसेन का कुष्ठ रोग हो गया था, उसने इससे मुक्ति पाने के लिये अनेक उपाय किये, पर उस भयानक रोग का शमन नहीं हुआ। अचानक राजा ने एक दिन अम्बिका देवी के पार्श्व में स्थित तालाब में स्नान किया, जिससे वह उस रोग से छुटकारा पा गया। इस स्मृति को सदा कायम रखने के लिये उसने अपना नाम शोधनपाल या सुद्धनपाल रखा तथा इस नगर का नाम सुद्धनपुर या सुधानियापुर रखा, आगे चलकर यही नगर सुहानिया, सिहोनिया या सुधानिया नामों से पुकारा जाने लगा। कोकनपुर मठ का बड़ा मन्दिर जो ग्वालियर के किले से दिखलाई देता है, उसकी रानी कोकनवती के द्वारा बनवाया गया था। इस मन्दिर का निर्माण काल ई० २७५ है, इस रानी ने एक विशाल जैन मन्दिर भी सुहानिया के पास बनवाया था। इसका धर्म के ऊपर अटल विश्वास था। सुहोनिया में उस समय सभी सम्प्रदाय-वालों के बड़े-बड़े मन्दिर थे। जैन यज्ञिणी देवियों के मन्दिरों का पृथक् निर्माण भी किया गया था। १० वीं शताब्दी तक ब्राह्मण मत के साथ जैनधर्म का प्रसार इस नगर में होता रहा। ४ थों और ५ वीं सदी में सिहोनियों के आस-पास ११ जैन मन्दिर थे, जिनका निर्माण जैसवाल जैनो ने किया था।

सन् ११६५-११७५ के बीच में कन्नौज के राजा अजयचन्द ने इस नगर पर आक्रमण किया। इस समय इस नगर का शासन एक राव ठाकुर के अधीन था जो कि ग्वालियर के अन्तर्गत था। इस युद्ध में राव ठाकुर का पराजय हुआ, और कन्नौज

का शासन स्थापित हो गया। लेकिन मुहानिया के दुर्भाग्य का उदय हो चुका था, उसकी उन्नति और श्री सदा के लिये रुठ गयी थी; फलतः कन्नौज के शासक भी वहाँ अधिक दिन तक नहीं रह सके तथा यह सुन्दर नगर उजड़ने लगा। इसका शासन पुनः ग्वालियर के अन्तर्गत पहुँचा, पर इसके अधिकांश मन्दिर, मठ धराशाही होने लगे। मुसलमान बादशाहों की सेना का प्रवेश भी इधर हुआ, जिसने सुन्दर मूर्तियों को भग्न किया और मन्दिरों को धूलिसान कर दिया।

अभी हाल में इस नगर में भूगर्भ से श्री शान्तिनाथ भगवान् की एक विशालकाय १६ फुट ऊँची प्रतिमा निकली है तथा और भी अनेक जैन मूर्तियाँ वहाँ पर विद्यमान हैं। सुनने में आया था कि ब्र० गुमानोलाल को शासन देवता ने स्वप्न में मूर्तियों की यात कही थी, उन ब्रह्मचारी जी के कहने पर ही वहाँ के समाज ने उम बीहड़ जंगल में खुदाई की जिसमें अनेक प्रतिमाएँ निकली। आज इस क्षेत्र का प्रबन्ध सुरेता के बा० महीपान जी जन के सन्निध में हो रहा है, प्रतिवर्ष अब यहाँ पर वार्षिक मेला भी लगता है। खुदाई करने पर अभी और भी मूर्तियाँ तथा जैन संस्कृति की अन्य वस्तुएँ निकल सकती हैं। पुरातत्त्वज्ञों ने जंगल में पड़ी हुई जैन मूर्ति को देखकर ग्वालियर की रिपोर्ट में लिखा है कि यह मूर्ति आज से कम से कम एक हजार वर्ष पहले की अवश्य है।

(२)

कवि वृन्दावन कृत सतसई—सप्तशती

कविवर वृन्दावनजी प्रतिभाशाली कवि थे, इनका जन्म सं० १८४८ में शाहाबाद जिले के वारा नामक गाँव में गोयल गोत्रीय अप्रवाल कुल में हुआ था। इनके पिता का नाम धर्मचन्द और माता का नाम सिताबी था। इन्होंने चौबीसी पाठ, वृन्दावन विलास, प्रवचनसार टीका, तीस-चौबीसी-पूजा-पाठ आदि ग्रन्थ लिखे हैं। 'भवन' में उक्त कविवर की एक सतसई है, इसमें ७०० दोहे हैं। इस ग्रन्थ के अन्त में प्रशस्ति दी गई है :—

इति वृन्दावनजी कृत सतसईया चैत्र कृष्ण १५ संवत् १९५३ गुरुवार
आठ बजे रात्रि को आरामपुर में बाबू अजितदास के पुत्र हरीदास ने लिखकर
पूर्ण किया सो जैवंत होहु शुभं शुभं शुभं ॥

अनः कविवर के पौत्र द्वारा लिखित इसको प्रामाणिक मानना चाहिये। किन्तु इसके भीतर ऐसे भी अनेक दोहे हैं, जो कविवर के पूर्वकालीन गिरधर, बिहारी, रहीम,

तुलसी आदि के नाम से प्रसिद्ध हैं। पता नहीं सतसई के भीतर ये दोहे कैसे आगये ? ग्रन्थ का प्रारम्भिक अंश इस प्रकार है :—

श्रीगुरुनाथ प्रसाद तैं, होय मनोरथ सिद्ध ।
वर्षा तैं ज्यो तरुवेलिदल, फूलफजन की वृद्धि ॥
किये बृन्द प्रस्ताव को, दाहा सुगम बनाय ।
उक्त अर्थ दिष्टान्त करि, दिढ़ करि दिये बताय ॥१॥
भाव सरल समझत सबै, भले लगै हिय आय ।
जैसे अवसर की कहो, वानो सुनत सुहाय ॥२॥
नीकीहु फीकी लगै, विन अवसर की बात ।
जैसे वरनत युद्ध में, रस मिंगार न सुहात ॥

इनकी यह सतसई विहारी के समान शृंगारिक कृति नहीं है, प्रत्युत नीति और वैराग्य से ओत-प्रोत है। इनकी यह रचना जनहिताय ही हुई है, मानव के चरित्र को विकसित करना ही उनका ध्येय रहा है। लाकिक ज्ञान समाज को प्रदान कर उसे व्यवहार कुशल और मयमित्र बनाने का प्रयत्न काव्य का है। वास्तव में साहित्य क्षेत्र में नीति काव्यों का स्थान जो उतना हा ऊँचा और श्रेष्ठ है जितना शृंगारिक रचनाओं का। इस रचना में कवि ने महद्वय मानव समाज में भावों की सभी वृत्तियाँ जागृत कर करुणा, दया, क्षमा, महानुभूति आदि कोमल वृत्तियों के विकास पर जोर दिया है। यह रचना अन्यन्त सरल, सरस और सब प्रभावोत्पत्तिनी है।

(३)

दृषकुण्ड का ध्वंश जैन मन्दिर

ग्वालियर से दक्षिण-पश्चिम में दृषकुण्ड नामक पुराना जैन मन्दिर है। यह कुनु और चम्बल के बीच में ग्वालियर से ७६ मील दक्षिण-पश्चिम और शिवपुरी से ४४ मील उत्तर-पश्चिम में एक उपत्यका के ऊपर स्थित है। ग्वालियर की सड़क से ६८ मील दूर है। श्री बा० ज्वालाप्रसाद, जो सन १८६६ में कातान मेलविल के साथ उस स्थान का अवलोकन करने गये थे, उन्होंने वहाँ उत्कीर्ण एक लेख को पढ़कर मन्दिर का निर्माण सं० ७४१ बताया, परन्तु कुछ पुरातत्त्वज्ञों ने उसका समय सं० १०८८ या ११४५ कहा है। क्योंकि अन्य उत्कीर्ण शिलालेखों से इस बात की पुष्टि हो जाती है। यह समय श्री विक्रमसिंह महाराजाधिराज के काल में पड़ता है। ग्वालियर के राजाओं की नामावली में इस नाम के राजा का उल्लेख नहीं है, किन्तु ग्वालियर के

युवराज 'कच्छप वंश घट तिलक' कहे जाते हैं, अतः इस कच्छवाह वंशी राजा का सम्बन्ध ग्वालियर से रहा होगा।

दूबकुण्ड का मन्दिर ७५० फीट लम्बा और ४०० फीट चौड़ा अष्टाकार घेरे में है। पूर्व की ओर प्रवेश द्वार है, द्वार के सामने पत्थर में कटा हुआ ५० वर्गफीट का एक तालाब है। यह मन्दिर बिल्कुल गिर गया है। इसके भीतर शिवभार्वती के मन्दिर का ध्वंसावशेष भी है। वेर और बबूल के पेड़ों का जंगल इतना घना है कि समस्त मन्दिर में घूमना कठिन है। यहाँ की सभी मूर्तियाँ जैन हैं। एक मूर्ति पर चन्द्रप्रभु का नाम भी लिखा हुआ है। किम्बदन्ती है कि यहाँ प्राचीन काल में जैनियों का मेला भी लगता था। प्राचीन समय में पश्चिम के किसी राजा ने आक्रमण कर यहाँ के मन्दिर को तोड़ दिया था, तथा अनेक मूर्तियों को तालाब में डुबाने दिया और सोने-चाँदी की मूर्तियों को वह ले गया था। मूर्तियों को डुबाने के कारण ही इस मन्दिर का नाम दूबकुण्ड अर्थात् दूबकुण्ड पड़ गया है। प्रसिद्धि है कि दोवाशाह और भीमा-शाह नामक जैन श्रावकों ने इस मन्दिर को बनवाया था। किन्तु शिलालेख में बताया गया है कि मुनि विजयकीर्ति के उपदेश से जैसवाल वंशी दाहड, कूकंक, मूर्पट, देवधर और महाचन्द्र आदि चतुर श्रावकों ने मन्दिर का निर्माण कराया था जिसके पूजन, सरक्षण एवं जीर्णोद्धार आदि के लिये कच्छवाह राजा विक्रमसिंह ने भूमि दान भी दी थी। मराठा सरदार अमर सिंह ने धर्मान्ध होकर जैन संस्कृति के मत्स्य इस मन्दिर को नस्त-नाबूद किया था। इस मन्दिर के सम्बन्ध में कहा गया है 'The Jain temple of Dubkund is square enclosure of 81 feet each way, on each side there are ten rooms. The four corner rooms have doors opening outwards, but all the rest open inwards into a corridor, supported on square pillars. The entrance is on the east side, which has, therefore only seven Chapels, there being exactly eight chapels on each of the other three sides. Each chapel is 5 feet 8 inches square'

अर्थात्—जैन मन्दिर ८१ फीट के घेरे में है, इसमें चारों ओर दस कमरे हैं, चारों कोनों के दरवाजे बाहर की ओर खुलते हैं, बाकी सभी दरवाजे भीतर वरामदे की ओर खुलते हैं, जो कि चोकोर स्तम्भों के ऊपर स्थित हैं। पूर्व की तरफ मात वेदियाँ हैं और शेष सभी ओर आठ-आठ वेदियाँ हैं। प्रत्येक वेदी ५ फीट ८ इंच के वर्ग की है।

इस मन्दिर में ३१ कमरे जो बाहर की ओर खुलते हैं, उनमें ३१ वेदियाँ और चार कमरे जो भीतर की ओर खुलते हैं, उनमें चार वेदियाँ हैं, इस प्रकार इस मन्दिर में कुल ३५ वेदियाँ हैं। वेदियों में चित्रकारी की गई है, दरवाजों पर भी सुन्दर कारीगरी

है। प्रत्येक दरवाजे के दोनों ओर चार-चार बड़ी मूर्तियाँ है तथा दरवाजे के ऊपर तीन-तीन बड़ी पद्मासन मूर्तियाँ हैं। खम्भे चोकोर हैं, ये ऊपर और नीचे चौड़े हैं, इनके ऊपर चार-चार ब्रेकिटें हैं, जो छत को संभाले हुए हैं। इन खम्भों की ऊँचाई ७ फीट ५ इंच है। दक्षिण-पूर्व के कोने के कमरे की वेदी पर तीन ऊँची खड़ी मूर्तियाँ विराजमान हैं। इनमें बीच की मूर्ति १२ फीट, ६ इंच ऊँची और ३ फीट ८ इंच चौड़ी है। यह जमीन में नीचे धसी हुई है। शेष दोनों बगल-बाली मूर्तियाँ ६ फीट ६ इंच ऊँची और २ फीट ४ इंच चौड़ी है।

मन्दिर भूमिमान है, इसकी छत गिर गई है, वगमदे की छत के कुछ किनारे के हिस्से लटक रहे हैं। बाहर में तीन यक्षिणियों की मूर्तियाँ भग्न मूर्तियों के साथ पड़ी हुई हैं, ये भग्न सभी मूर्तियाँ दिगम्बर सम्प्रदाय की हैं। एक स्तम्भ पर तीन पंक्तियों का लेख उत्कीर्ण है—

प्रथम पंक्ति—सं० ११५२ वैशाख सुदि पञ्चम्यां

द्वितीय पंक्ति—श्रीकाष्ठासंघ महाचार्यवर्य श्रीदेव

तृतीय पंक्ति—सेनपादुका युगलम्

नीचे के हिस्से में एक भग्न मूर्ति है, जिसपर श्रीदेव लिखा है। एक खड्गामन मूर्ति के नीचे निम्न लेख उत्कीर्ण है, इस लेख में मयत और तिथि का जिक्र नहीं है—

लघु श्रोष्ठिनो क्वात्ति श्रीमान वसु प्रानिमा

श्रेष्ठिनी लक्ष्मीः

अर्थात् इस लेख में बताये गये 'वसु' वासुपूज्य भगवान है, जो कि १२ वें तीर्थकर है। दक्षिण की तरफ १६ इंच के तोरण पर ५६ पंक्तियों का लम्बा लेख उत्कीर्ण है। यह संवत् ११४५ का है। इसका प्रारम्भ "ॐ नमो वीतग गाय" से हुआ है। श्रीशान्तिनाथ जिन और श्रीमज्जिनाधिपति आदि नाम भी आये हैं तथा इसमें लाडवागड गण के देवसेन, कुलभूषण, दुर्लभसेन, अंबरसेन और शान्तिपेण इन पाँच आचार्यों के नाम भी पाये जाते हैं।

नेमिचन्द्र शास्त्री



साहित्य-समालोचना

षट्स्रण्डागम, धवला-टीका-समन्वितः ८ वीं जिल्द—सम्पादकः श्री० प्रो०
हीरालाल जैन एम० ए०, डी० लिट्, नागपुर, सहसम्पादकः श्री पं० बालचन्द्र सिद्धान्त-
शास्त्री, प्रकाशकः श्रीमन्त सेठ शितावराय लक्ष्मीचन्द्र, जैन-साहित्योद्धारक-फण्ड-कार्या-
लय, अमरावती (बरार), पृष्ठ संख्या: २०+३६८+२८; मूल्य दस रुपये ।

यह धवला टीका की आठवीं जिल्द भाषानुवाद समन्वित हमारे समक्ष है। इसमें
बन्ध स्वामित्व विचय का प्ररूपण किया गया है। ग्रन्थ के आदि में इस प्रकरण के
निरूपण की ओध—गुणस्थान और आदेश—मार्गणा इन भेदों द्वारा प्रतिज्ञा की गई
है। पश्चान् प्रथम प्रकरण में गुणस्थानों में प्रकृतिबन्ध व्युच्छेद, व्युच्छेद के भेद और
उनका निरुत्यर्थ, प्रकृतियों की उदय व्युच्छिति, प्रकृतियों के बन्धोदय की पूर्वापरता,
सान्तर, निरन्तर और सान्तर-निरन्तररूप से बंधनेवाली प्रकृतियों का निर्देश, ध्रुव-
बंधी प्रकृतियाँ, प्रकृतियों के बंध के स्वामी और तीर्थङ्कर प्रकृति के बंध के कारण आदि
घातों का प्ररूपण किया गया है।

दूसरे प्रकरण से लेकर ग्रन्थान्त तक चौदह मार्गणाओ में विस्तार से बन्ध स्वामित्व
का विचार किया गया है। कर्मबन्ध के विषय में इस जिल्द से पूरा-पूरा ज्ञान हो सकता
है। जान यह है कि बन्धन के चार भेद हैं—बन्ध, बन्धक, बन्धनीय और बन्ध विधान
इस बन्ध-विधान के भेद प्रकृतिबन्ध के मूल प्रकृतिबन्ध और उत्तर प्रकृतिबन्ध ऐसे दो
भेद होते हैं। उत्तर प्रकृतिबन्ध के एककोत्तर प्रकृतिबन्ध और अव्वोगाह उत्तरप्रकृति
बन्ध ये दो भेद हैं।

प्रस्तुत बन्ध स्वामित्व विचय एककोत्तर प्रकृतिबन्ध के समुत्कीर्तनादि चौबीस
अनुयोग द्वारों में बारहवो अनुयोग द्वार है। इस जिल्द में धवलाकार ने तेईस प्रश्नों
द्वारा स्वोदय-परोदय, सान्तर-निरन्तर, सप्रत्यय-अप्रत्यय, सादि-अनादि, ध्रुव-अध्रुव
आदि बन्धों की व्यवस्था का स्पष्टीकरण किया है।

इस जिल्द का सम्पादन अच्छा हुआ है। टीका का हिन्दी अर्थ शब्दशः दिया
गया है, पर कहीं-कहीं भाषानुवाद भी है। ग्रन्थ का प्रतिपाद्य विषय प्रारम्भ में लिखा
गया है। बन्धोदय-तालिका जिज्ञासुओं के लिये बड़े काम की है, इसके सहारे भीतर के
विषय को सरलतापूर्वक हृद्यंगम किया जा सकता है। कागज, मुद्रण तथा अन्यान्य
कठिनाइयों के होने पर भी श्री प्रो० हीरालाल जी अपने सत्प्रयत्न में संलग्न हैं, इसके

लिये उन्हें जितना धन्यवाद दिया जाय थोड़ा है। समाज जिस ग्रन्थराज के दर्शनों के लिये लालायत था वही ग्रन्थराज सभी के समस्त स्वाध्याय के लिये सुलभ है। छपाई-सफाई सुन्दर है, प्रूफ में एकाध जगह अशुद्धियाँ रह गई हैं, फिर भी ग्रन्थ की उपादेयता और सुन्दरता के समस्त नष्टाण्य हैं। स्वाध्याय प्रेमियों को अवश्य मंगाकर इसका स्वाध्याय कर पुण्यलाभ लेना चाहिये।

मोक्षमार्ग प्रकाश का आधुनिक हिन्दी रूपान्तर—रचयिता: स्व० पं० टोडरमल, सम्पादक और रूपान्तरकार: पं० लालबहादुर शास्त्री; प्रकाशक: मंत्री माहित्य विभाग भा० दि० जैन संघ चौगामी मथुरा, पृष्ठ संख्या: ८+६०+३६८, मूल्य: आठ रुपये।

यह भा० दि० जैन संघ ग्रन्थमाला का द्वितीय पुष्प है। समाज में शायद ही कोई ऐसा व्यक्ति होगा, जो मोक्षमार्ग प्रकाश के नाम से अपरिचित हो। आजतक स्वाध्याय प्रेमियों के सामने इस ग्रन्थ की प्राचीन मारवाड़ी भाषा स्वाध्याय में बाधक थी, पर अब यह कठिनाई दि० जैन संघ मथुरा के प्रयास से दूर हो गई, जिससे साधारण शिक्षित भी जैनधर्म के गहन विषयों का अध्ययन कर सकेंगे। ग्रन्थ के आरम्भ में ही श्री टोडरमल जी लिखित मोक्षमार्ग प्रकाश की प्रति के पत्र का चित्र मुद्रित है, जिससे उनकी हस्तलिपि का परिचय हो जाता है। अनन्तर सम्पादक जी की विस्तृत प्रस्तावना है, इससे आपने ग्रन्थ का विषय, रचनाशैली, भाषा, भावों का प्रकटीकरण, पं० टोडरमलजी की कवित्व शक्ति, प्रतिभा उनका गम्भीर अध्ययन तथा उनके जीवन की अन्यान्य घटनाओं पर सुन्दर प्रकाश डाला है। ग्रन्थ की विषयगत विशेषताओं का निरूपण बड़े अच्छे ढंग से किया है।

श्री पं० लालबहादुरजी ने हिन्दी रूपान्तर इतना सुन्दर और समुचित किया है जिससे ग्रन्थ की मौलिकता ज्यों की त्यों अचूक बनी हुई है और पाठक को उतना ही आनन्द आता है जितना मूल पुस्तक के अध्ययन में। ग्रन्थ के अस्पष्ट विषय को स्पष्ट करने के लिये पाठ टिप्पण भी दिये हैं, जिससे ग्रन्थ का आशय भली भाँति हृदयंगम हो जाता है।

ग्रन्थ के अन्त में दो महत्वपूर्ण परिशिष्ट दिये गये हैं, जिनमें ग्रन्थ के सूत्र वाक्यों को विशदार्थ देकर सुलासा किया गया है। इस प्रकार ग्रन्थ के दृष्ट को इतना स्पष्ट कर दिया गया है कि प्रत्येक स्वाध्याय प्रेमी बुद्धि पर विना जोर दिये सरलता से ज्ञानागम के उच्चतम विषयों को अवगत कर सकेंगे। वास्तव में इसके सम्पादन में अत्यन्त परिश्रम किया गया है, जिससे यह ग्रन्थ सर्वाङ्ग सुन्दर बन गया है। ऐसे सर्वाङ्गीण

सुन्दर सम्पादन के लिये सम्पादक अभिनन्दनीय है। पाठकों को इसे मंगाकर स्वाध्याय करना चाहिये। छपाई-मफाई, गेटप आदि समस्त चीजें आकर्षक हैं।

कन्नड़ प्रान्तीय ताडपत्रीय-ग्रन्थसूची—सम्पादक: विद्याभूषण पं० के० भुजबली
शास्त्री मूडबिद्री; प्रकाशक: भारतीय ज्ञानपीठ काशी; पृष्ठ संख्या: ३०+३२४; मूल्य
तेरह रुपये।

श्री पं० के० भुजबली शास्त्री जैन समाज के माने हुए पुरातत्त्वज्ञ हैं, आपके द्वारा सम्पादित यह सूची बहुत सुन्दर निकली है। प्रस्तुत सूची-पत्र में जैनमठ मूडबिद्री, श्री वीरबाणी-विलास जैन-सिद्धान्त-भवन मूडबिद्री, जैनमठ कारकन, आदिनाथ ग्रन्थ-भाण्डार अलियूर एवं सिद्धान्त वसदि मूडबिद्री आदि ग्रन्थागारों के ताडपत्रीय ग्रन्थों की सविवरण नामावली है। सिद्धान्त, अध्यात्म, धर्म, योगशास्त्र, प्रतिष्ठा, व्रतविधान आराधना, न्याय तथा दर्शन, व्याकरण, कोश, काव्य, नाटक, अलंकार, छन्दःशास्त्र, नैति तथा सुभाषित, पुराण, चरित्र, कथा, इतिहास, आयुर्वेद, ज्योतिष, गणित-शास्त्र, मन्त्रशास्त्र, लोक विज्ञान, शिल्पशास्त्र, लक्षण, समीक्षा, पाकशास्त्र, क्रियाकाण्ड, स्तोत्र, भजन तथा गीत एवं प्रकीर्णक विषयिक ग्रन्थों की आकरादि क्रम से सूची दी गई है। इसमें ३५३८ ग्रन्थों की संक्षिप्त परिचय सहित अनुक्रमणिका है तथा लगभग १२५ ऐसे अप्रकाशित ग्रन्थों का नामावली दी है, जो जैन साहित्य की अमूल्य निधि हैं। सम्पादक का प्रस्तावना महत्वपूर्ण और मौलिक है, इसमें जैन साहित्य का सामान्य आभास मिल जाता है।

भारतीय ज्ञानपीठ काशी ने दक्षिण प्रान्तीय भाण्डारों की ग्रन्थ तालिका का यह प्रथम भाग तैयार कराकर जैन साहित्य का महान् उपकार किया है। क्योंकि जैन साहित्य के प्रमुख निर्माताओं ने दक्षिण प्रान्त को ही गौरवान्वित किया है। दि० जैन साहित्य की शुद्धतम प्रतियाँ दक्षिण के शास्त्रागरो में ही वर्तमान हैं। वहाँ प्रत्येक मन्दिर में ही श्रुत देवता की निधि वर्तमान नहीं है, प्रत्युत कुछ व्यक्तियों के पास भी बाङ्गमय के अमर रत्न हैं; जिनके अन्वेषण की निरान्त आवश्यकता है। प्रस्तुत अनुक्रमणिका में प्रत्येक ग्रन्थ के सम्बन्ध में कर्ता का नाम, पृष्ठ संख्या, प्रति पृष्ठ पंक्ति संख्या, प्रति पंक्ति अक्षर संख्या, लिपि, भाषा, विषय, लेखन काल, दशा, पूर्ण-अपूर्ण, शुद्ध-अशुद्ध आदि बातें दी गई हैं, जिससे पाठक प्रत्येक ग्रन्थ के सम्बन्ध में सामान्य परिचय प्राप्त कर सकता है। तालिका निर्माण में अछूता परिश्रम किया गया है, कुछ ग्रन्थों के मंगलाचरण भी दे दिये गये हैं। अनुक्रमणिका को सर्वाङ्ग सुन्दर बनाने में कोई बात उठा नहीं रखी है।

इस सुन्दर और उपयोगी प्रकाशन के लिये ज्ञानपीठ तथा सम्पादक अनाद के पात्र हैं। प्रत्येक मन्दिर में इसे मगाना चाहिये, जिससे प्रकाशकों को प्रोत्साहन हो और इस तालिका का द्वितीय भाग तैयार कराया जाय। चीज निस्सन्देह अच्छी है, इस एक ही ग्रन्थ से ४००० ग्रन्थों का ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है। ग्रन्थ के समान इसका बाबू कलेवर भी समशील है। साहित्य-प्रेमियों को इससे लाभ उठाना चाहिये।

मदनपराजय [हिन्दी अनुवाद सहित]—रचयिता: कविवर नागदेव, सम्पादक: प्रो० राजकुमार जेन साहित्याचार्य, प्रकाशक: भारतीय ज्ञानपीठ काशी, पृष्ठ संख्या: ६४+१४८, मूल्य: आठ रुपये।

इस ग्रन्थ के प्रारम्भ में प्रो० राजकुमार की ७८ पृष्ठ की विद्वत्तापूर्ण प्रस्तावना है, जिसमें आपने भारतीय आख्यान-साहित्य को धर्मकथा, नातिकथा, लोककथा और रूपात्मक आख्यान इन चार भागों में विभक्त किया है। धार्मिक कथा साहित्य का वैदिक, बौद्ध और जैन इन तीनों सम्प्रदायों के अनुसार अच्छी ढंग से वर्णन किया है तथा धर्मकथाओं के विकास को बतलाने हुए जीवन के साथ उनका अनुस्यूत सम्बन्ध बतलाया है। शेष तीन प्रकार के आख्यान साहित्य का भाविक विकास की दृष्टि से सुन्दर विवेचन किया है।

प्रस्तावना के अगले अंश में मदन पराजय ग्रन्थ की कथा, उसका आलोचनात्मक परिचय, पात्रों का समीक्षात्मक चरित्र चित्रण, रूपकयोजना, ग्रन्थ की भाषा एवं अन्य रूपकों में प्रस्तुत ग्रन्थ का स्थान, नागदेव कवि का परिचय आदि विषयों का समावेश बड़े सुन्दर ढंग में किया है।

अनुवाद अच्छा हुआ है, पाठक भाषानुवाद पर से मूल ग्रन्थ को हृदयंगम कर सकते हैं। पारिभाषिक और विशेष शब्दों के अर्थ को अवगत करने के लिये अकाराधिक्रम में एक काश दिया है, जिसके सहारे संस्कृत भाषानभिज्ञ भी ग्रन्थ के भाव को सरलता पूर्वक समझ सकते हैं। ग्रन्थ का सर्वाङ्गीण सुन्दर बनाने का प्रयत्न प्रतिभाशाली, विद्वान् सम्पादक का प्रशंसनीय है। छपाई, मफाई और गेटप अन्यन्त सुन्दर है। पाठकों को इसे गंभीर स्वाध्याय करना चाहिये।

कर-लेखिका [सामुद्रिक शास्त्र]—सम्पादक: प्रो० प्रफुल्लकुमार मोदी, एम० ए०, प्रकाशक: भारतीय ज्ञानपीठ काशी, पृष्ठ संख्या: १४+२२, मूल्य: एक रुपया।

इस ग्रन्थ में ६१ प्राकृत की गाथाएँ हिन्दी अनुवाद सहित दी गई हैं। यह सामुद्रिक शास्त्र की एक छोटी-सी रचना है, इसमें अगुली और नखों की परीक्षा, मणिग्रन्थ,

विद्या, कुल, धन, ऊर्ध्व, सम्मान, समृद्धि, आयु, सहोदर-सहोदरा, सौभाग्य, धर्म, व्रत. मार्गण आदि विभिन्न रेखाओं के फलों का निर्देश किया गया है। छोटो-सी कृति में अनेक विषयों का समावेश रचयिता के तज्ज्ञ होने का समुज्ज्वल प्रमाण है। इस रचना के आरम्भ में डा० ए० एन० उपाध्ये का प्राक्कथन संक्षिप्त और मौलिक है, आपने सामुद्रिक शास्त्र की परिभाषा और उसके पूर्वत्य-पाश्चात्य ढाँचे में अन्तर थोड़े ही शब्दों में बता दिया है। सम्पादक की प्रस्तावना भी ग्रन्थ-परिचयात्मक है, इससे साधारणतया विषय का ज्ञान हो जाता है।

अनुवाद मूलानुगामी है, पर इसमें विषय को स्पष्ट करने के लिये हाथ के चित्रों का न देना विषय समझने में अड़चन डालता है। सामुद्रिक शास्त्र का ज्ञान परिभाषाओं के आधार से कदापि नहीं किया जा सकता है, चित्रों के आश्रय से विषय-नभिज्ञ भी इस विषय को समझ सकता है। इसके सिवा एक कमी यह भी रह गई है कि विषय को बिल्कुल स्पष्ट नहीं किया गया है। अन्य सामुद्रिक ग्रन्थों का आधार लेकर यदि प्रतिपाद्य विषय का स्पष्टीकरण किया जाता तो पाठकों को अधिक लाभ होता। अभी तक जैन ज्योतिष शास्त्र के अनेक ग्रन्थरत्न अप्रकाशित पड़े हैं, आज की जैन प्रकाशन संस्थाओं का ध्यान इस ओर नहीं के बराबर है। ज्ञानपीठ ने इस साहित्य के प्रकाशन का श्रीगणेश किया है, इसके लिये अधिकारी वर्ग साधुवादार्ह हैं। ग्रन्थ का छपाई-सफाई अच्छी है, अनेक त्रुटियों के रहने पर भी अपने भविष्य फल के जानने के इच्छुक व्यक्तियों को इसे मंगाकर स्वयं अपने सम्बन्ध में भावी शुभशुभ का ज्ञान प्राप्त करना चाहिये। सामुद्रिक शास्त्र से बिना जन्मपत्री के मात्र हस्तरेखाओं से अपने भविष्य को ज्ञात किया जा सकता है।

कुन्दकुन्दाचार्य के तीन रत्न [पञ्चाभित्ताय, प्रवचनसार और समयसार का विषय परिचय]—लेखक: गोपालदास जीवाभाई पटेल, अनुवादक: शोभाचन्द्र-भारिल्ल, प्रकाशक: भारतीय ज्ञानपीठ, काशी, पृष्ठ संख्या: १४२, मूल्य: दो रुपये।

प्रस्तुत रचना में श्री कुन्दकुन्दाचार्य के प्रमुख तीन ग्रन्थ—पञ्चाभित्ताय, प्रवचनसार और समयसार का सार व्यावहारिक और आध्यात्मिक दृष्टि से सक्षिप्त आंर नये-तुले शब्दों में वर्णित है। यह मूल पुस्तक गुजराती में लिखी गई थी, लेखक ने पारिभाषिक और कठिन स्थलों को पादटिप्पणों द्वारा स्पष्ट करने का सफल प्रयास किया है। अनुवादक श्री भारिल्लजी ने परिश्रम कर हिन्दी भाषा-भासी जनता के लिये इसे उपस्थित कर बड़ा उपकार किया है। इस पुस्तक के आधार से निश्चय नय और

व्यवहार नय के स्वरूप को पाठक आसानी से समझ सकते हैं, तथा जीवन में इन दोनों का प्रयोग कर उसे उन्नत और विकसित कर सकते हैं।

ग्रन्थ के प्रारम्भ में श्री बा० लक्ष्मीचन्द्र जैन एम० ए० के द्वारा लिखा गया एक वक्तव्य है, जिसमें आपने ग्रन्थ के प्रतिपाद्य विषय को समझाया है। पश्चात् उपोद्घात के प्रारम्भ में आचार्य कुन्दकुन्द की जीवनी और उनकी रचनाओं पर अच्छा प्रकाश डाला गया है। आगे चलकर व्यवहार खण्ड में द्रव्य की व्याख्या, गुण-पर्याय का विवेचन, लहकाय के जीव, अत्मा का स्वरूप, कर्मबन्धन, सर्वज्ञता, चारित्र्य आदि विषयों का प्रतिपादन किया गया है।

द्वितीय पारमार्थिक खण्ड में ज्ञान और आचरण का निरूपण बहुत सुन्दर ढंग से किया है। वास्तव में इस रचना से जैनधर्म के प्रोट सिद्धान्तों का ज्ञान थोड़े श्रम से प्राप्त किया जा सकता है। ज्ञानपाठ ने इस ग्रन्थ का प्रकाशन कर स्वाध्याय प्रेमियों के लिये ज्ञानवर्द्धन का अच्छा साधन उपस्थित किया है। छपाई-मफाई अच्छी है, ज्ञान-पिपासुओं को मगाना चाहिये।

वर्णी-वार्णी [पं० श्री गणेशप्रसाद जी वर्णी के विचारों का संकलन]—
संकलयिता और सम्पादक वि० 'नरेन्द्र' जैन प्रकाशक श्री माहिन्द्र-सायना समिति, जैन विशालय काशी, पृष्ठ संख्या: २२ + ४२२ संख्या: १६ राश्या २२५ आना।

पुस्तक के प्रारम्भ में श्री० पं० कैलाशचन्द्रजी शास्त्री का प्रस्तावित है, आपने वर्णीजी के जीवन की श्रेष्ठ शिक्षा का निरूपण कराया है।

पश्चात् श्री बालचन्द्र जैन विशारद ने वर्णीजी के जीवन पर प्रतिक्रिया प्रकाश डाला है। पुस्तक में आत्म-शक्ति, आत्मनिर्मलता, ईश्वर-पूजा, साध्विप, परिग्रह, पुरुषार्थ धर्म, त्याग की महिमा, मोक्षमार्ग, भक्ति का रहस्य, चारित्र्य का फल, श्रद्धा, मानवता, शान्ति, स्वदेश, स्वोपकार, परोपकार आदि विषयों पर वर्णीजी के विचारों का संकलन किया गया है। वास्तव में वर्णीजी का लोकोत्तर व्यक्तित्व महान है, उनकी अन्तरात्मा से निकले हुए प्रवचन संसार की गतिधियों के लिये अत्यन्त कल्याणकारी हैं। श्री नरेन्द्रजी ने पूज्य वर्णीजी के वचनामृतों का संकलन कर मानव समाज का महान उपकार किया है, जो व्यक्ति वर्णीजी के समक्ष नहीं रहते, वे भी उनके इस संकलन से जीवन में सम्बल प्राप्त कर सकेंगे। यह केवल जैनों की वस्तु नहीं, प्रत्युत मानव मात्र के लिये स्वास्थ्यकर है। इस उपयोगी और सफल प्रकाशन के लिये संग्राहक और प्रकाशक धन्यवाद के पात्र हैं। हमें तो इस बात का कि म्या० वि० काशी के ब्राह्म श्री० पं० कैलाशचन्द्रजी शास्त्री के सन्नायमान में जानार्जन के साथ-साथ

साहित्य सेवा की ओर भी प्रवृत्त हो रहे हैं; यह जैन ज्ञान-ज्योति के संवर्द्धन और प्रसार का शुभ लक्षण है। हम इस सर्वांगीण सुन्दर प्रकाशन के लिये साहित्य-साधना-समिति की कलाभिरुचि का स्वागत करते हैं। गेटपे, छपाई-सफाई आदि निहायत सुन्दर और आकर्षक हैं।

नेमिचन्द्र शास्त्री

जैनधर्म—लेखकः श्री पं० कैलाशचन्द्र शास्त्री, काशी, प्रकाशकः भा० दि० जैन संव
चौरासी, मथुरा, प्रष्ट संख्याः ७ + १ + ३७२, मूल्यः चार रुपये ।

इस उपयोगी और महत्त्वपूर्ण पुस्तक की भूमिका संयुक्तप्रान्तीय शिक्षा-विभाग के सत्री बा० सम्पूर्णानन्दजी ने लिखी है। आपने इस पुस्तक के सम्बन्ध में प्रकाश डालने हुए इसे जैन धर्म के ज्ञान के लिये अतीव उपयोगी बतलाया है। इसमें जैन धर्म के इतिहास, दर्शन, आचार, साहित्य, पन्थ, पर्व, तीर्थ-क्षेत्र आदि विषयों पर समुचित प्रकाश डाला गया है। यह पुस्तक पाँच खण्डों में विभक्त है— प्रथम खण्ड में जैन धर्म का सामान्य इतिहास, द्वितीय में जैन दर्शन के अनन्तान्त, द्रव्य व्यवस्था, ईश्वर, सृष्टि का कारण-सिद्धान्त की सीमान्ता, तृतीय में श्रावकाचार और मुन्याचार का विभक्त विवेचन, चतुर्थ में दिगम्बर और श्वेताम्बर साहित्य के दर्शन, व्याकरण, आचार, कान्य, वैशेषिक, जैन पशुति विभिन्न अंगों का समुल्लेख, एवं पंचम में जैन मन्त्र, सान्नेय, शिवालय, श्वेताम्बर, स्थानकवासी, तेरहपन्थ, बीसपन्थ, तारण-पन्थ, जैन धर्म, जैन-दर्शन-तत्त्व, जैन धर्म की द्वाग धर्मों में तुलना तथा अन्तर इत्यादि बातों का सम्पक् प्रतिपादन किया गया है। वास्तव में यह पुस्तक जैन धर्म के सम्बन्ध में सर्वाङ्ग पूर्ण है, इसे किसी भी अनेन विद्वान के हाथों में देने पर गौरव का अनुभव होता है। आजका पाठक श्रमण-नामक ढंग से जिस चीज को पाना चाहता है, इसमें पा लेता है। इस पुस्तक के आगोपन्त पढ़ने से लेखक की जैन दर्शन विषयक अलौकिक विद्वत्ता एवं जन इतिहास विषयक असाधारण निपुणता का पर्याप्त परिचय मिल जाता है।

आजके लेखक को जिस संयम और नियन्त्रण की आवश्यकता होती है, प्रस्तुत पुस्तक के लिखने में उसका पूर्णतः सर्वोत्तम है। इसीलिये पुस्तक में अनावश्यक विस्तार नहीं है। निम्नन्देह अतएव इस सम्बन्ध में लिखी गई पुस्तकों में यह सर्वोत्तम है। पुस्तक का भाषा प्रवाह ऐसा खर है, जिससे पाठक प्रारम्भ करने पर अन्त किये बिना नहीं छोड़ सकता है, वह बरबस बीच में रोकने की इच्छा करने पर भी लड़कता-

पुढ़कता किनारे लग ही जाता है। धार्मिक साहित्य जो कि आज की दुनिया के पाठकों के लिये उपेक्षा की चीज है, इस पुस्तक के अध्ययन से यह बात भ्रान्त सिद्ध हुए बिना नहीं रहेगी। ग्रन्थ की शैली रोचक और आशु बोधगम्य है, व्यवस्थित विषय का अंकन हृदय पटल पर पढ़ते ही होता चला जाता है। अतः प्रत्येक व्यक्ति का कर्तव्य है कि इस सुन्दर और उपयोगी पुस्तक को शीघ्र हाथों हाथ खरीद कर अन्य दूसरी इस विषय की अनुपम रचना लिखने के लिये शास्त्रीजी वाध्य करे, जिससे जैन साहित्य आजके राष्ट्रीय और नैतिक साहित्य में अपना उचित स्थान पा सके। छपाई-सफाई, गेटप आदि सुन्दर है।

ब० चन्दाबाई जैन

राजुल काव्य—रचयिता: कवि बालचन्द्र जैन. प्रकाशक: साहित्यसाधना-समिति, जैन विशालय काशी। पृष्ठ १३२, छपाई-सफाई और कागज उत्तम, मूल्य १॥१)

पुस्तक के प्रारम्भ में श्री० ब० पं० चन्दाबाई जी की आलोचनात्मक विद्वत्तापूर्ण सुन्दर भूमिका है। आने इनमें राजुल काव्य का विवेचनाओं पर पूर्ण प्रकाश डाला है। इस ग्रन्थ का कथानक—“द्वारकाधारा समुद्र विजय के सुपुत्र—भगवान नेमि का विवाह, गिरि-नगर की राजकुमारी राजुल के साथ हो रहा था, बारात अभी पहुँच रही थी, भगवान नेमि ने देखा और गुना कि—ये बहुत से पशु बाराती सामाहारी राजाओं की तृप्ति के लिए लाये गये हैं। कर्ण-समुद्र उमड़ा, पशुओं को प्राणदान दिया और आप साधु होने के लिए गिरिनाथ पर्वत चल दिये। राजुल समझाने गई और स्वयं साध्वी होगई।

भाषा सरल भाव कोमल, गुण प्रसाद, कल्पना मधुर और इतिवृत्त सज्जित है पौराणिक कथानक परिवर्तन से निखर उठा है, राजुल का विरह, वेदना और टीस को कवि ने बड़े सुन्दर ढंग से अभिव्यक्त किया है।

सुकुमार काल्याणों के उपयुक्त अलंकार भी है। कहीं २ “विचर रहे” “विमार रहे” “अवरोध हुआ” आदि में अनुप्रास या तुकबन्दी का पालन नहीं हुआ। “हास औ प्रति (!) हास” (७७ पद्य) “किन्तु स्मरण (!) भी” “मैं न (!) मानूँ” (६४ पद्य) आदि में मात्राओं का कमी, “तुम्हारे (!) का क्यों प्रेम? मानूँ” “पद्य की—अनुगामी (!) व्याकरण-विरुद्ध, “परिणीत कियातूने (!) मुझको, “अधिकार कहाँ तुझको (!)” आदि में एक वचन-प्रयोग सौन्दर्य-विरुद्ध हैं, तथापि प्रथम प्रयास में ही कवि बहुत कुछ

सफल हुआ है। राजुल के त्याग और आत्म-सम्मान को कवि महिलाओं में लाने के लिए अनुप्राणित हुए हैं और “नारी तो तन, मन, जीवन दे” नारी न कभी इतनी ओछी होती जितना नर बन जाता” “अदि पक्षों को उन्होंने लिखा है परन्तु भगवान् नेमी के उक्त आदर्श को “जितना ओछा नर बन जाता” कह कर विरुद्ध—अर्थ प्रतिपादन किया है। हम कवि और उनकी कलम के प्रति शुभ कामना रखते हैं। रचना सरस, सुन्दर और हृदय स्पर्शी है। इसका अधिक प्रचार होना आवश्यक है।

महेन्द्रकुमार काव्यतीर्थ

भाग्यफल [भाग्य-प्रकाशक मार्चण्ड] —ले० पं० नेमिचन्द्रशास्त्री, ज्योतिषाचार्य; प्रकाशक: कान्तकुटीर आरा; पृष्ठ संख्या: १३१, मूल्य: सजिल्द एक रुपया दस आना, अजिल्द एक रुपया आठ आना।

जिसके पाम जन्मपत्नी नहीं है, वे व्यक्ति भी अपने शुभाशुभ फल को इस पुस्तक के आधार से जान सकते हैं। लेखक ने इसमें भारतीय ज्योतिष के अनेक प्रामाणिक ग्रन्थों के आधारपर स्वभाव, चरित्र, विवाह, आय-व्यय, सन्तान, रोग, उन्नति, अवनति, मृत्यु आदि विभिन्न बातों का सुन्दर प्रतिपादन किया है। साधारण जनता भी केवल अपने उत्पत्ति के महाने से ही सारे फलादेशों को अवगत कर सकती है। पुस्तक की शैली राचक, और आकर्षक है। वास्तव में लेखक ने इस पुस्तक के द्वारा हिन्दी में ज्योतिष विषय का सृजन करके हिन्दी भाषा-भासी जनता का उपकार किया है। देश को आज राष्ट्र भाषा में विभिन्न प्रकार के साहित्य की नितान्त आवश्यकता है। ज्योतिष भारत वर्ष का प्राचीन विज्ञान है, आज इसका प्रचार हिन्दी में अवश्य होना चाहिये। यह पुस्तक नितान्त उपयोगी है, साधारण जनता के काम की है, इससे साक्षर या निरक्षर सभी प्रकार के व्यक्ति अपने भाग्य को बिना ज्योतिषी के अपने आप जान सकते हैं। फल प्रामाणिक ग्रन्थों के आधार से लिखा गया है और आशा है कि बिल्कुल यथार्थ घटेगा। छपाई-सफाई अच्छी है, भाषा साहित्यिक है। पाठकों को इसे मगाकर अपना फल स्वयं ज्ञात करना चाहिये।

तारकेश्वर त्रिपाठी, ज्योतिषाचार्य

जैन-सिद्धान्त-भवन आरा का वार्षिक विवरण

[२५-५-४७—११-६-४८]

बीर सन् २४७३ ज्येष्ठ शुक्ल पञ्चमी से बीर सन् २४७४ ज्येष्ठ शुक्ल चतुर्थी तक 'भवन' के सामान्य दर्शक-रजिस्टर में ७१५४ व्यक्तियों ने हस्ताक्षर किये हैं। उधर जबसे भारत को स्वातन्त्र्य की प्राप्ति हुई है, समाचार-पत्र पढ़नेवालों की संख्या बढ़ती जा रही है। नगर के मध्य में 'भवन' के रहने से समाचार-पत्रों के पढ़नेवाले पाठक अधिकाधिक संख्या में आते हैं, इनमें से अधिकांश ऐसे भी हैं जो दर्शक रजिस्टर में हस्ताक्षर नहीं करते; अतः इस प्रकार की कृपा करनेवाले व्यक्तियों की संख्या भी हस्ताक्षर करनेवाले व्यक्तियों से वहाँ अधिक है।

विशिष्ट दर्शकों में श्रीमान् बार्दे० जी० पद्मराजैय्या, प्रोफेसर महागज कानेज मैमूरु, श्रीमान् पं० जनार्दन मिश्र वेदाचार्य दुमराव, श्रीमान् पं० रामदास ज्योतिषाचार्य, हिन्दू विश्वविद्यालय काशी; श्रीमान् एम० बी० इन्फेस्टर पतान नेशनल बैंक; श्रीमान् सी० बूलखे रिमच स्कालर इन्स्टीट्यूट ऑफ़ आर्ट्स, आग्रा; श्रीमान् पी० गो० खुशाल जैन एम० ए० साहित्याचार्य काशी एवं बाबा गणेशदास आदि विद्वानों का नाम उल्लेख योग्य है। इन विद्वानों ने अपनी शुभ सम्मतियों द्वारा 'भवन' की सम्पादन-कार्य उत्तम गणतः को सुत्तकण्ठ से प्रशंसा की है। 'भवन' का प्राचीन मूल्यवान् संप्रदाय का विवरण विश्वामित्र और आर्यावर्त दैनिक पत्रों में भी प्रकाशित हुआ है।

प्रकाशन:—'भवन' का इस विभाग में 'जैन-सिद्धान्त-भास्कर तथा जैन एन्टीकोर' का प्रकाशन पूर्ववत् चालू रहा। 'भास्कर' उत्तमोत्तम लोकप्रिय होना जा रहा है, इसके भाग १४ के सम्बन्ध में प्रो० सुरेन्द्रनाथ घोषाल, प्रो० जगन्नाथराय तर्मा, और श्रीमान् तेजनाथरायलाल सदाकत आश्रम पटना ने अपनी महत्त्वपूर्ण सम्मतियों प्रस्तुत की हैं। आत्म-लोचने भास्कर की ओस सामग्री की भूरि-भूरि प्रशंसा की है। इसे जैन इतिहास का एक उपयोगी ग्रन्थ बतलाया है।

परिवर्तन:—इस वर्ष भा प्रतिवर्ष के समान 'भवन' का परिवर्तन में ग्रन्थ लिये गये। निम्नलिखित पत्र-पत्रिकाएँ भी 'भास्कर' के परिवर्तन में आती रही हैं—

हिन्दी—(१) नागरी प्रचारिणी पत्रिका (२) सम्मेलन पत्रिका (३) साहित्य मन्देश (४) अनेकान्त (५) विज्ञान (६) यात्राचक्र (७) क्रिशाक (८) वैद्य (९) हिमालय (१०) जिनबाणी (११) जनबाणी (१२) सगम (१३) जैन महिमावली (१४) दिगम्बर जैन (१५) आराध्य (१६) आत्मचरम (१७) जैन जगम (१८) जैन बोधक (१९) बीर-बाणी (२०) महाबीर सन्देश (२१) सखेलवाल जैन हितेच्छु (२२) बीर (२३)

भारतीय समाचार (२४) वीर लोकाशाह (२५) जैन मित्र (२६) जैन सन्देश (२७) जैन गजट (२८) जयहिन्द—दैनिक का साप्ताहिक विशेषांक (२९) भविष्य फल ।

गुजराती—जैन सत्यप्रकाश

कन्नड़—(१) जयकर्णटक (२) शरण साहित्य (३) विवेकाभ्युदय ।

तेलगु—आन्ध्र साहित्य परिषद् पत्रिका ।

अंग्रेजी—(1) Annals of the Bhandarkar oriental research institute Poona (2) The journal of the university Bombay. (3) Karnatak historical review (4) The Adhyar library bulletin (5) The journal of the United province historical society. (6) The journal of Annamalia university. (7) The Poona orientalist (8) The quarterly of my vic society. (9) (10) The journal of the Royalasiatic society of Bengal. (11) The journal of the Royalasiatic society of Bombay. (12) The Fergusson College magazine (13) The journal of the Bihar and Orissa research society (14) The journal of the Benares Hindu university. (15) The Andhra university college magazine and chronical (16) The journal of the Sindh historical society. 17) The journal of tanjore saraswati library (18) The Bombay theosophical bulletin. (19) The Jain jezele (20) The Indian library review (21) The Journal of the Ganganath Jha research institute Allahabad. (22) The Brahmin bidya (23) Himalayan times

इस प्रकार मास्कर के परिकर्ण में कुल ५७ पत्र-पत्रिकाएँ आती रही हैं । इनके अतिरिक्त the Indian historical quarterly (२) विशाल भारत (३) सरस्वती (४) साप्ताहिक समाचार (५) दैनिक समाचार (६) आज (७) सन्मार्ग (८) विश्वमित्र (९) आर्यावर्त (10) The Searchlight (11) The Indian nation (12)

भारत (१३) लाइव ये पत्र मूल्य देकर 'भवन' में भेजा जाते रहे हैं ।

पाठक—गवन के सामान्य पाठक वे हैं, जो भवन में ही बैठकर अभीष्ट ग्रन्थों का अध्ययन करते हैं । वार्षिक सर्वसाधारण जनता को ग्रन्थ घर ले जाने के लिये नहीं मिलते । इन पाठकों के अतिरिक्त विशेष नियम से कुछ लोगों को घर ले जाने के लिये भी ग्रन्थ दिये गये हैं । इन ग्रन्थों की इस वर्ष की संख्या ४५२ है । इनमें स्थानीय व्यक्तियों के अतिरिक्त श्रीमान् पं० कैलाशचन्द्रजी सिद्धान्त शास्त्री स्याद्वारा विद्यालय काशी; श्रीमान् प्रो० गो० खुशाल जैन एम० ए०, साहित्याचार्य काशी विद्यापीठ बनारस, श्रीमान् पं० फूलचन्द्रजी सिद्धान्त-शास्त्री वर्गी-ग्रन्थ माला काशी, श्रीमान् बा० कामताप्रसादजी जैन एम० आर० ए० एस०, श्रीमान् डा० ए० एन० उपाध्ये एम० ए०, डी० लिट् कोल्हापुर; श्रीमान् गमसिंह तोमर एम० ए० रिचर्स स्कालर शान्तिनिकेतन बंगाल; श्रीमान् अगरचन्द्र नाहटा बीकानेर;

श्रीमान् प्रो० शेषय्यंगार एम० ए० मद्रास यूनीवर्सिटी, श्रीमान् कविवर रामाधारीसिंह 'दिनकर' पटना; श्रीमान् बा० रामबालक प्रसाद पटना; श्रीमान् रजनीकान्त शास्त्री बक्सर; श्रीमान् उमाकान्त प्रेमचन्द शाह षडियालीपोल, बड़ोदा; श्रीमान् प्रो० राजकुमार साहित्याचार्य बड़ौत; श्रीमान् पं० परमानन्द शास्त्री, वीर-सेवा-मन्दिर सरसावा; श्रीमान् सी० बूलच्छे जर्मन स्कालर इलाहाबाद यूनीवर्सिटी ।

संग्रह—पूर्ववत् इस वर्ष भी मुद्रित संस्कृत, प्राकृत, मराठी, गुजराती एवं हिन्दी आदि विभिन्न भारतीय भाषाओं के ५० ग्रन्थ और अंग्रेजी के १०, इस प्रकार कुल ६० ग्रन्थ संग्रहीत हुए ।

'भवन' को इस वर्ष ग्रन्थ प्रदान करनेवालों में दिगम्बर जैन स्त्री समाज आग, श्रीमान् बा० हेमचन्द्रचन्द्र जैन आरा एवं व्यवस्थापक आर्चलोजिकल मैसूर आदि के नाम उल्लेख योग्य हैं ।

समालोचनार्थ प्राप्त ग्रन्थ—(१) महाबन्ध (महाधबल-सिद्धान्त-शास्त्र) (२) दो हजार वर्ष पुरानी कहानियाँ (३) हिन्दी जैन साहित्य का संक्षिप्त जैन इतिहास (४) आप्त समर्पण (५) आधुनिक जैन कवि (६) मुक्तिदूत (७) पथचिन्ह (८) षट्स्वरङ्गागम (धवला टीका ८ बीं जिल्द) (९) मदन पराजय (१०) करलक्खण (११) कन्द प्रान्तीय ताडयत्रीय ग्रन्थ-सूची (१२) कुन्दकुन्दाचार्य के तीन रत्न (१३) तत्त्वार्थ सूत्र (१४) मोक्षमार्ग प्रकाश (१५) जैनधर्म (१६) वर्णी बाणी (१७) राजुलकाव्य (१८) भाष्यफल ।

साहित्यिक और धार्मिक सभाएँ—आग नगर में भवन के जैसा विशाल और सुरम्य दूसरा प्राङ्गण नहीं है, इसलिये इस प्राङ्गण में सांस्कृतिक एवं साहित्यिक समारोह प्रायः प्रत्येक महीने में होते रहते हैं । श्रुतपंचमी और महावीर-जयन्ती इन धार्मिक समारोहों के साथ-साथ शाहाबाद जिला-हिन्दी-साहित्य सम्मेलन और सांस्कृतिक जागरण समिति के नैमित्तिक समारोह भी होते रहे । शाहाबाद जिला-हिन्दी-साहित्य-सम्मेलन की ओर से तुलसी जयन्ती का समारोह इस भवन में ऊँचे पैमाने पर मनाया गया था, जिसमें बाहर के विद्वान् भी सम्मिलित हुए थे ।

इस वर्ष लगभग दो महसस रुपये व्यय करके 'भवन' की पूरी विल्डिग पर 'रंग' करा दिया गया है तथा अलमारियोंपर पालिस भी करा दी गयी है; जिससे भवन की शोभा और भी अधिक बढ़ गयी है ।

देवाश्रम, आरा

१२-६-४८

}

चक्रेश्वर कुमार जैन

बी० एस-सी०, बी० एल०

मन्त्री, श्रीजैन-सिद्धान्त-भवन आरा

THE JAINA ANTIQUARY

VOL XIV

JULY, 1948.

No. I

Edited by

Prof. A N. Upadhya, M. A., D. Litt.

Prof. G. Khushal Jain, M. A., Sahityacharya.

B. Kamata Prasad Jain, M. R. A. S., D. L.

Pt. Nemi Chandra Jain Shastri, Jyotishacharya.

Published at

THE CENTRAL JAINA ORIENTAL LIBRARY,
ARRAH, BIHAR. INDIA

Annual Subscription

Inland Rs. 3.

Foreign 4s. 8d.

Single Copy Rs 1/8

CONTENTS.

1. Mohen-Jo-Daro Antiquities & Jainism
—Kamta Prasad Jain, M.B.A.S. — 1
2. Heroes of the Jain Legends
—Dr. Harisatya Bhattacharya M.A., B.L., Ph.D. — 8
3. New Light on Antiquity of Jainism
—L. A. Phaltane Esq., B.A., LL.B. Pleader — 22
4. Astinasti Vada
—By kind permission of Varni Abhinandan
Granth Editor — 28
5. Acharya Samantabhadra and Patliputra
—D. G. Mahajan Esq., M.B.A.S. — 36



JAINA ANTIQUARY

“ श्रीमत्परमगम्भिरस्याद्वादामोषलाञ्छनम् ।

जीयात् त्रैलोक्यनाथस्य शासनं जिनशासनम् ॥ ”

[अथर्वाङ्मये]

Vol. XIV
No. 1

ARRAH (INDIA)

July
1948

MOHEN-JO-DARO ANTIQUITIES & JAINISM.

By

Kamta Prasad Jaisi, M. R. A. S.

Mohenjodaro antiquities mark an epoch-making discovery in regard to the civilisation of India. It pushes back the beginning of our historical data by thousands of years, but it is not sound to consider the Indus civilisation as pre-Aryan or non-Indian. We have reasons to believe that Indus civilisation is a creation of Aryans, whose home was nowhere else than India. To wit in the words of Prof. Humayun Kabir, "there have been scholars who doubt whether Mohenjodaro represents a pre-Aryan culture at all. They believe that India was the original home of the Aryans and Mohenjodaro marks only an early stage in the development of Aryan culture"¹ Of course the Aryans, who created the high level of civilisation in Indus valley, were not of Vedic persuasion. Sir John Marshall was emphatic on the point when he remarked that "a comparison of the Indus and Vedic cultures shows incontestably that they were unrelated..... The Vedic religion is normally aniconic. At Mohenjodaro

1. Humayun Kabir, 'Our Heritage (Bombay), p. 12.

and Harappa iconism is everywhere apparent. In the houses of Mohenjodaro the fire pit is conspicuously lacking"² However it has been pointed out somewhere that a reference to the image of Indra is traceable in Rigveda, but it certainly does not establish the fact that iconism was in vogue among the Rigvedic people, as it was within the folds of Indus valley³ At any rate the Vedic people never worshipped and made such images of Yogis as are found at Mohenjodaro. Viewing the numerous seals, terracotta figures and icons of the Mohenjodaro and Harappa antiquities, which form the concrete evidence to determine about the religious belief of the people, one finds a parallel line of two streams of human thought working among the Indus people. One section of people was not highly civilised. It observed primitive ideas and conventions and had little regard for Ahimsa. They worshipped Shiva Linga, Mother Goddess & trees and offered goats to them in sacrifice. Shiva as a deity is obscure in Vedic literature. Reference to Rudra does not signify the prevalence of Shiva worship in the Rigvedic society. Rather the Rigvedic people were antagonistic towards those who worshipped Shushmaleva (phallus) as deity⁴ Thus Mohenjodaro people of the non-Ahimsa persuasion were not related with the Aryans of the Vedic culture. But at the same time in contrast to these people, there existed a more civilised and cultured society of people at Mohenjodaro, who were true followers of Ahimsa and Yoga. They observed Yogadharma and their Yogis lived a life of abstinence and penance, which was more akin to the religious observance of a Jaina Yogi. There are reasons to believe that they were followers of Rishabh cult of yore, which afterwards came to be known as Jainism.

Regarding the racial affinity of the Mohenjodaro people, it is said that they were either connected with Sumerians or came from Dravidian stock. Prof Pran Nath deciphered a copperplate grant

2. Sir John Marshall, Mohenjo-daro, Vol. I, pp. 110-111

3. cf. 'अग्नीमी शिवदेवा अपि गुजं मे क'—ऋग्वेद, 31.212

'से वाजं या ताप दुग्धदा यस्तस्वर्षाता परिषदत् समिधम् ।

4. भगवो दण्डतदुग्धस्य नेत्रोन्मिष्टमग्निदेवा अभिवर्धमा भूत ॥

of the Babylonian king Nebuchadnezzar I (circa 1140 B. C.) found in Kathiawar, which disclosed that that king belonged to Sumer tribe and was the lord of Rewanagar. Nebuchadnezzar is mentioned in it, as to have visited Mt Revata and paid homage to Tirthankara Nemi.⁵ According to certain Indian opinion the Sumerians originally belonged to Surashtra tract of India and their religion was akin to Jainism.⁶ It shows that Sumerians were not totally unacquainted of Jainism, rather they betray Jaina influence in their early beliefs. Hence if Sumerians were concerned with Indus civilisation then it is not strange to find similarities between the Jaina and Indus people observances.

But the general tendency of the scholars is towards the hypothesis that the Indus people were of Dravidian stock. In this respect Western scholars uphold that Dravidians were not Aryans and came from Tūrāna. But Indian tradition regards them as Kṣatriyas, who were degraded to Vrasalahood owing to having remained out of touch of Vedas and Brahmanas. It shows that although these Dravidians were Kṣatriya Aryans, but they were not the followers of the Vedic religion. Manu makes them along with Licchavi, Jnātra and other Kṣatriyas as Vṛātyas⁷, who again can be the Jainas and none else.⁸ The Jaina tradition too, claims that the progeny of Prince Dravida who was the son of Rishabha, the first Tirthankara, came to be known as Drāviḍas and there had been prince-ascetics, known as Dravida Narindas in to Jain tradition, who are worshipped even today by the Jainas.⁹ It is evident also from Tholkappiam the ancient grammar of the Tamils that the Dravidians were equally civilised like Aryans and were acquainted with the tenets of Jainism.¹⁰ Jainism played an important role among the Dravidians. So rightly remarks Major General J.G.R.

5. 'Times of India', 19th March, 1935, p. 9 & "जैन" (गुजराती) मा०

—३५ अंक २ पृ० २

6. 'विशालभारत' मा० २८ पृ० ६३२

7. Manu.

8. A. Chakravarti, *Jaina Gazette*, Vol. XXI. pp. 6 K. P. Jayaswal,

—*Modern Review*, 1929, p. 499.

9. *Satrunjaya-mahātmya*

10. *Jaina Literature in Tamil* (Arrah) pp. 10-14.

Furlong that "All Up or, Western, North Central India was then—say 1500 to 800 B. C. and, indeed, from unknown times—ruled by Turanians, convenient called Dravids and given to tree, serpent and Phallic worship.....but there also then existed throughout Upper India an ancient and highly organised religion, philosophical, ethical and severely ascetical, viz., Jainism, out of which clearly developed the early ascetical features of Brahmanism and Buddhism"¹¹ Thus Dravidians, too, were under the influence of Jainism from a very early period and as such, if they are the real founders of Indus civilisation, they would naturally betray the influence of Jainism in their creations.

The antiquities of Mohenjodaro & Harappa, if studied in keeping the above facts in view and giving credit to the Jaina tradition that Jainism prevailed long before Parsvanātha and Mahāvira betray evidence of the Jaina influence in the following aspects:—

1. *Nudity*—Nudity had been an essential characteristic of the Jaina Sammas.¹² Rishabha, the first Tirthankara observed the vow of the nudity and his images are found as nude. People of Mohenjodaro also held nudity with esteem and as a sacred thing. Nude figures of male as well as of a certain female are found at Mohenjodaro. These figures depict personages who are but no other than Yogis.¹³

2. *Yogadharma*—A number of statuettes have been recovered at Mohenjo which are characteristic by halfshut eyes, the gaze being fixed on the tip of the nose. "These statuettes clearly indicate thatthe people of the Indus Valley in the Chalcolithic period not only practised Yoga but worshipped the images of the yogis."¹⁴ We are informed that "Not only the seated deities engraved on some of the Indus Seals are in Yoga posture and bear witness to the prevalence of Yoga in the Indus Valley in that remote age, the standing deities on the seals also show Kayotsarga posture of Yoga

11. Short Studies in the Science of Comparative Religions, pp 243-4.

12. 'Nudity of the Jain Saints' by C. R. Jain (Delhi)

13. Mohenjodaro, Vol I pp 33-34

14. Survival of the Pre-historic Civilisation of the Indus Valley.

(Memoir of the Arch: Survey of India)

.. ...A standing image of Jina Rishabha in Kāyotsarga posture on a stele showing four such images assignable to the second century A. D. in the Curzon Museum of Archaeology, Mathura (was reproduced in the "Modern Review" for August 1932). It will be seen that the pose of this image closely resembles the pose of the standing deities on the Indus seals ...The name Rishabha means bull and the bull is the emblem of Jina Rishabha. The standing deity figured on seals three to five (pl. II) with a bull in the foreground may be the proto-type of Rishabha"¹⁵ In the Digambara Jaina text ADIPURANA, (Book xxi) a full exposition of Dhyana (Meditation) is given and in it there is an instructive account of the Yoga postures. Regarding the pose of the eyes it is stated in it (xxi, 62) "Natyunisa na catyamtam nimisan"—'Neither keeping the eyes wide open nor totally shutting them up' As to Yōga postures, the author of Adipurana (xxi 71) writes: with the mind distracted, how can one practise Dhyana? Therefore the easy postures Kāyotsarga and Paryank' are desirable: other postures are painful" This Kāyotsarga (dedication of body in standing) posture is peculiarly Jaina. Hence it is most probable that the people of Indus Valley followed the Yoga cult of Tirthankara Rishabha, who according to the Hindu Purāna was responsible to introduce the Yoga system of Paramhansa type and was counted as eighth Avatār of Vishnu.¹⁶

3 Adorable Deities—Apart from the Mother Goddess & phallus worship the people of Indus adored some other deities, which can be traced in the figures on seals. Prof. Pran Nath deciphered the inscription of the Indus seal No 449 and he read on it the word 'Jinesvara' (जिनइसरः,¹⁷ which is a peculiar term by which a Jaina Tirthankara is known. It points out that worship of Jaina Tirthankaras was not obscure at that period. Besides this, Prof. Pran Nāth was of opinion that Indus people worship such Tantrik deities as Śrī, Hṛī, Kīṃ etc.¹⁸ In the Jain pantheon Śrī, Hṛī Uhrati, Kīrti, Buddhi and Lakshmi are important female deities.¹⁹ Hence we

15. R. P. Chanda, Modern Review, August 1932, pp 155-160

16. Bhāgavata,

17 Indian Historical Quarterly, Vol VIII Supplement, p. 18.

18. Ibid .

19. Tattvārthdhigama-Sūtra,

think Prof. Praso Nath was right to remark that "the names and symbols on plates annexed (IHO. viii, suppl) would appear to disclose a connection between the old religious cults of the Hindus and Jains with those of the Indus people It is interesting to note that the Puranas and the Jaina religious books both assign high places to these gods (of the Indus people)."²⁰

4. *Mode of worship*—There is nothing to show the mode of worship, which the people of Indus Valley observed. But, however, a certain vessel similar to those used in Jaina temples for Ārati ceremony were found at Mohenjodaro,²¹ which indicates that Indus people observed the Arati worship like Jains.

5. *Sacred Symbols*—Mohenjodaro seals and tablets contains representations of the bull, buffalo, rhinoceros, tiger, elephant, crocodile, goat, svastika and tree. Animals portrayed on these seals, whether mythical or real, had some sacred or magical import in the eyes of their owners.²² Those are the very representations which are found on the images of the Tirthankaras as their respective emblems.²³

6. *Traditional Data*—Details of the impressions on the Indus seals reveal the traditional data vogue among the people. Seal No 1 on plate cxvi, and 7 on pl. cxviii represent six nude human figures on the obverse in the upper register, standing in a row. A kneeling figure in the lower register holds a bladed object in one hand. A goat stands in front of the figures and a partly defaced tree in front of the goat. There is a human figure in the centre of the tree. The same scene is found on the reverse. "The scene has been interpreted as showing a priest about to sacrifice a goat to a tree-spirit"²⁴ But why the priest is hesitating? And what the six Yogis have to do with the scene? This has not been explained. I think the six nude human beings are Yogis of Rishabha cult, who proclaimed Ahimsā culture and are depicted in the impression to have influenced the priest, who is hesitating to sacrifice the goat. Such pictures are

20. Indian Hist. Quarterly' Vol. VIII Supplement, pp.

21. Mohenjodaro, I, p. 69

22. Ibid, p. 71

23. Pratiśṭhāsāroddhāra

24. Law, Ind. Hist. Qrly Vol.

seen among the Jains. The nudity and Kāyotsarga posture of these Yogis are essential characteristics of a Jaina Śramaṇa. In the Jaina pantheon six Chāran-Yogis, who were Yādava princes are held in great reverence.²⁵ It is probable that those very Charan-Yogis are shown here propagating the Ahimsā culture.

7. *Images*—Nude images had been unearthed at Mohenjodaro and Harappa. Image No 15 & 16 of plate xiii represents a seated image with a hood over its head. A Jaina at the very first glance will say that this image is either of Tirthankara Supārśva or Pārśva. Images similar to it are found in abundance in the Jaina temples. An interesting terra-cotta figure also represents a man standing full front in complete nudity, (HR 5368, pl. xciv, pp 11) which probably represents a naked Jaina Yogi. A statuette from Harappa (pl. x) likewise seems to represent a Jaina Yogi in Kayotsarga posture. Unfortunately this statuette is broken and its portions of head and legs are missing, yet its nudity and position of both the arms indicate that it was a representation of a Digambar Jain Yogi.

Thus viewing these similarities of Mohenjodaro antiquities, one is justified to regard Jaina tradition as concrete, which claims a hoary antiquity to its Tirthankaras. I hope, the scholars will make thorough research in this respect.

²⁵ Antagada-Darao (Ahmedabad) p 10.

²⁶ Submitted to the Indian History Congress for reading in its Bombay session of Decr. 1947.

HEROES OF THE JAIN LEGENDS.

By

(Dr. Harisatya Bhattacharya, M.A., B.L., Ph.D.)

Contd from Vol. XIII No II pp. 18-29.

There was a talk of Sītā's being taken back. To disarm popular suspicions, Rāma proposed the ordeal of fire for Sītā. Sītā agreed. According to the Jaina account, the gods made Sītā's fire cool and when Sītā entered it,—lo! there was a beautiful tank and an extensive lotus in it, upon which Sītā was found sitting. There could not be any possible objection now. But Sītā herself was disgusted with the ways of the world; so when her innocence and chastity were established beyond all possible cavils, she took initiation from Prithvimati, the bader of nuns and entered the order. The Jaina account of Prithvimati, the nun, initiating Sītā is scarcely less poetic, though more realistic, than Vālmiki's story of Prithvī, the mother-earth, taking her away. We need hardly remind the readers that Vālmiki's Rāmāyaṇa describes Sītā's fire-ordeal as happening at Lankā, after the battle with Rāvana and her rescue.

As regard the death of Rāma and Lakshmaṇa, the Jainas say that a god, wanting to test the affection of the two brothers for each other, came down and kept Rāma senseless. He informed Lakshmaṇa that his brother was dead, which was more than Lakshmaṇa could bear. Lakshmaṇa died. Rāma coming back to his senses became mad at the sight of Lakshmaṇa's corpse. He carried the dead body on his shoulder for full six months on the belief that it was still alive. At last some gods convinced him of the utter futility of his act, where upon he got himself initiated into the religious order. Sugriva, Bibhīshaṇa, Śatrughna etc. did also the same thing. Rāma attained Salvation.

Perhaps the most important thing to be noticed in the Jaina version of the Rāma-story is the fact that the Rākshasas and the Vānaras there, are not conceived as beings in any way other than man. They are described as Vidyadharaḥ i. e., men, endowed with Vidyā or knowledge of extraordinary arts. They are also regarded

as firm believers in the Jaina cult. Ordinary people of the Brāhmaṇic faith look upon the Rākshasas as superhuman demons of man-eating and other evil habits and the Vānaras, as monkeys. But instead of looking upon them as imaginary beings like the devils of the Jewish testaments, one may feel tempted to hold that the Rākshasas and the Vānaras, at least of the Rāmāyaṇa were human beings, perhaps, with a culture and civilisation, lower than that of the pure Aryans and perhaps, of a stock, different from theirs. While giving support to this view, we may point out that the descriptions of Lankā and Kishkindhyā, which we meet with in Vālmiki's Rāmāyaṇa, do not show that the Rākshasas and the Vānaras were uncivilised barbarians. As a matter of fact, in the Vedic Śāstras, notably in the Mahābhārata, there are indications in many places that the Rākshasas were very wise, even exceptionally pious people. There are instances, cited in the Vedic Śāstras, where a full-blooded Indo-Aryan became a Rākshasa; there are also passages in those books to show that some of the Rākshasas were descendants of high-caste Aryans of India. All these facts go to show that the Rākshasas (and the Vānaras) of the Rāmāyaṇa were not legendary creatures of imagination but were actually human people with a culture, scarcely lower than that of the Indo-Aryans and constantly coming in contact with them. It is needless to mention that the Jaina scriptures expressly and in so many words, maintain this view,—viz, that the Rākshasas and the Vānaras were but human beings. Perhaps, the attribution of an Indo-Dravido-Aryan character to this human stock of the Rākshasas and the Vānaras may not be very wrong.

The Rākshasas, as is well known, are generally painted in darkest colours in the Brāhmaṇic literature. In Vālmiki's Rāmāyaṇa, they are described as disturbers of the sacrificial ceremonies. At many places, they are made to appear as thoroughly bad, cruel and immoral people. In the Jaina Purāṇas, as we have said already, the Rākshasas are described as believers in the Jaina faith. Considering these two accounts together, some of the present day scholars vehemently urge that the Vedic people denounced the Rākshasas, *because they were Jains*. One of the protagonists of this remarkable theory goes so far as to say that the descriptions of the Rākshasas in Vālmiki's Rāmāyaṇa clearly show that they could not be other

than Jaina and that the author of the *Rāmāyaṇa* presented them in hideous forms, simply out of religious bigotry. Notwithstanding the attractiveness which all startling theories have, we confess we are unable to subscribe to this position. It is impossible that Jainism as a positive faith,—i.e., as a religion, clearly distinguished from other religions, as in modern times,—existed in the days of the *Rāmāyaṇa*, so that the question of religious animosity cannot arise in the case of Valmiki. This does not necessarily mean that Brahminism is the earlier faith from which Jainism grew up at a later determinable epoch of time. We are of opinion that the religion which was prevalent in the days of the *Rāmāyaṇa*,—may for the matter of that, in times, earlier than the 6th or the 7th centuries B.C.—was one in which the essentials of Brahminism, Jainism and Buddhism were embedded. This ancient faith, cult or religion which was conglomerate of all the three systems and various other minor persuasions which flourished in India at later times, was none of them in their full-fledged and distinctive forms but was inclusive of all, embodying the most fundamental elements of each. We are supported in our contention by the testimony of the sacred literature of each of the three faiths. In the Vedic *Purāṇas* of comparatively older ages, for instance, we do not find references to any other rival faith. The princes and the people of the various countries of India are represented as believers in the Vedic religion. Similarly, in the Buddhist legendary accounts of the pre-Buddha days, we hear only of previous Buddhas, Pratyika-Buddhas, Bōdhi-Sattvas and people, believing in Buddha. The existence of any religion, antagonistic to Buddhism,—is very seldom referred to. In the Jaina *Purāṇas* too, we come across accounts of Jaina sages, Jaina prophets and people, professing the Jaina faith. Very rarely, if at all, we hear of the prevalence of any other religion. The one conclusion, which seems to be irresistible, from the above accounts is that in those days the religion which was prevalent in India was an all-embracing one and that Brāminism, Jainism and Buddhism, as we understand them now i.e., as distinctive faiths, exclusive of each other, did not exist. This is the reason why Rishabha, the first Jaina Tīrthamkara is found to have been honoured as an incarnation of Viṣṇu in the Vedic literature. The place of honour accorded to each of Bharata, Sagara,

Bhagtratha, Krishṇa, the Pāṇḍavas and numerous other personages in both the Jaina and the Brāhmaṇic literature is to be explained in this way. The denunciation of Rāvaṇa and his Rākṣasa hordes with equal emphasis by the Jaina and the Brāhmaṇic sacred books can be explained in no other way. The description of Rāma as an ideal man, which we meet with in the Brāhmaṇic, the Jaina and the Buddhist literatures, points to the same thing. Had Jainism been a positive and distinctive religion, existing in antagonism with the Brāhmaṇic cult in the days of Rāma, we could not have expected to have Rāma, who is described as a Jaina in the Jaina Purāṇa, accepted as the best of mortals by the Brāhmaṇic literature; in other words, if Vālmiki be held to have been actuated in any way by a spirit of religious hatred against Jainism, we would have found him denouncing Rāma in the same way as he did the Rākṣasas. The fact is that distinctive religions did not exist in India before the 6th and the 7th centuries B. C. and religious spite and bigotry cannot be attributed to Vālmiki and other writers of his age.

In this connection, we may be permitted to make a short digression and say that even at a later time when Brāhmiṣm, Buddhism and Jainism began to flourish as rival faiths,—sword was very seldom resorted to by any of them to establish its supremacy. We are no doubt told that king Śaśāṅka of Karṇa-Suvarṇa cut off the Bōdhi-tree. We are also treated with the story that the celebrated Śāṅkarāchāryya was thrown into a cauldron of boiling oil by the Buddhist high priest. In the inscriptions of Aśōka, we get references to his discrediting the Brāhmaṇas. Stories of religious persecutions are no doubt met with in the literature of rival faiths. We do not deny that at times and at places, there were strong feelings against a particular faith; there might have been local and temporary persecutions. But we believe, the stories of persecutions which we meet with in the religious literature of India, are mostly exaggerated. Generally speaking, there was no serious quarrel among the three faiths in India. Ethics and moral practices were the same among them. The theory of Karma and the faith in re-incarnation were common. The gods, Indra etc., were admitted by all of them and the social structure also was very probably not seriously interfered with by any of the so-called protestant faiths. Under the circum-

tances, religious toleration, perfect amity abetween the faiths may be expected to have been the rule in ancient India. Religious persecutions, if there were any at all in the accepted sense of the term,—were only local and temporary. This is perhaps the reason why even at the later times i.e., after the 6th century B.C., when the three faiths of India began to flourish on independent lines,—we find the self-same kings acknowledged as the upholders of the rival faiths. King Bimbisāra, for instance, is nowhere represented as the supporter of any non-Vedic faith in the Vedic literature. Buddhist literature, on the contrary, shows that he was the pillar of Buddhism. In the Jaina literature, again, it is distinctly said that without Śreṇika,—the Jaina name of Bimbisāra,—Jainism could not have been a flourishing faith. In the case of Chandra-gupta, Brāhmaṇic literature does not repudiate him as a renegade. The Buddhist literature speaks of the Buddhist Mōriya Chandra-gupta, while in Jainism the place of king Chandra-gupta as a Jaina saint is very high. Emperor Aśōka similarly is claimed by each of the three faiths. Emperor Vikramāditya who defeated the Scythian hordes, is claimed by both the Brāhmaṇic and the Jaina people. About the Emperor Harsha-varddhana, who is described as the most glorious Buddhist monarch of the day, it is also said that he honoured the Brāhmaṇas and used to carry on ceremonial occasions the images of Śiva and Viṣṇu publicly. The Pala kings of Bengal were of a similar religious frame of mind. All these and similar anecdotes go to show that religious animosity was a rare exception in India, even at later times when Jainism, Buddhism and Brāhmaṇism came to be recognised as distinct faiths.

There remains only one point to be considered in connection with the Rāma-Story. Does the story represent any real historical fact? Some thinkers, both ancient and modern, contend that the Rāma-Story has only an esoteric philosophical significance. It has no basis in real facts but only shows how the human soul,—Sītā (the offspring of the earth) or Sītā, the Śakti or the creative power,—is estranged from and re-united with Rāma (the absolute Soul, the paramount reality). We are unable, we confess, to admit the soundness of this position. One may read an allegory or esoteric significance into any system of facts but that is no reason why the

facts themselves should be held to be unreal. It may not be impossible to foist an alligorical interpretation on the Rāma-Story but the question is whether this is what the authors of the Rāmāyaṇa intended. First of all, there is the unbroken tradition about the truth of the Rāma-Story. There are ruling princes even now in India who claim to have descended from Rāma himself. All places connected with the Rāma-Story are geographically real and well-known. There is no inherent improbability of the facts of the Rāmāyaṇa. Under the circumstances, one would not be unjustified in holding that the Rāma Story has atleast a core of historical truth.

The story of the Rāmāyaṇa, appearing in the Jaina Purāṇas, points to the same conclusion. Rāma is the Para-Brahmaṇ, Sītā is his Māyā or Śakti or Jīvātmā; and the story of the Rāmāyaṇa may be interpreted as the Līlā of the All-Highest. This may be in consonance with the principles of the histic Vēdāntā philosophy. But Jainism is opposed to the Vēdānta philosophy on important points. There is no reason why Jainism would choose to glorify the Rāma-Story, if it were nothing more than an allegorical discription of Vēdāntic principles. Thus the very fact that the Jainas have respectfully embodied the Rāma story in their sacred-lore is almost a proof conclusive that it is more than philosophical speculation in symbolic garb and that it may have a historical basis.

The appearance of the Rāma-Story in the Buddhist literature is another fact corroborating what we have said above. We admit that in Buddhist hands, the story has been changed almost beyond recognition. We are told, for instance, by the Buddhist that Sītā was Rāma's sister. Still, the substance of the Rāma-Story, given by Vālmiki, is there. The fact of Rāma being the prince of Ayōdhyā and Sītā, his consort, that of his exile and Sītā's abduction, that of Sītā's recovery and Rāma's ascending the throne of Ayōdhyā are found in the Buddhist version also. Had the Rāma-Story been nothing more than a penniworth of the Vēdānta philosophy, so to say, how could we expect to find it with those substantial details in the literature of the Buddhist who are antagonist to the doctrine of the Jīvātmā and the Paramātmā?

For essentially the same reasons as above, we are unable to subscribe to R. C. Dutt's theory that the Rāmāyaṇa is but an elaborate

and highly rhetorical expression in an epic poetry, of the Vedic legend of the Rain-god, Indra, delivering the bows (Rain-clouds) from Vritra who had stolen them. We may point out, *inter alia*, that Buddhism and Jainism repudiated and broke away from the Vēdās and that consequently, if we find the Rāma Story in the Buddhist and the Jaina literature, it would certainly not be for the reason that the Rāma-Story was a symbolical representation of a Vedic legend !

It is thus that the description of the Rāma-story in the Jaina literature helps us to arrive at important conclusions regarding many debated points of Indian history. Take, for instance, the curious theory, propounded of late, that the incident of the Mahābhārata are earlier than those of the Rāmāyaṇa. We need not enter into the details of the arguments in support of that theory nor the ground on which it is stoutly controverted. It may simply be pointed out here that the sacred literature of the Jains unambiguously support the Brāhmaṇic literature and traditions in holding that the exploits of Rāma were much earlier than those of the Kuru-Pāṇdavas. There is no reason why the recorded testimony of the whole Brāhmaṇic literature regarding the priority of Rāma to the Pāṇdavas should be disbelieved, it is not always safe to brush aside the unbroken tradition like that of the Brāhmaṇic, to the effect that the events of the Rāmāyaṇa preceded those of the Mahābhārata. When, however, we find the literature of Jainism,—a rival faith, not always friendly with Brāhmaṇism,—supporting the current traditional doctrine that the incidents of the Mahābhārata were subsequent to those of the Rāmāyaṇa, we may definitely say that the modern theory to the contrary, sensational as it is, is against the weight of evidence and such, is not to be seriously taken.

II

Like the elegant Rāma-story, the Krishṇa-story also has inspired the hearts of millions in India from the remotest past. The mystic devotee is lost in ecstasy in the contemplation of Krishṇa as the amorous youth of Brindāvana and the philosopher find in the Krishṇa of Kurukshetra the wisest of teachers, while to the man of world, he is the bravest of fighters, the shrewdest of politicians and

the foremost upholder of a righteous cause. It is no wonder that his life story, acts and exploits have been the perennial source of the sweetest poetry in India and the saying. "There is no song but that about Kāṇu (Kṛishṇa)" is literally true.

As in the case of the Rāmāyaṇa, the Jains also have a version of the Kṛishṇa-story. Kṛishṇa according to them, was the ninth Nārāyaṇa and Balabhadra, his elder brother, similarly, the ninth and the last of the Balabhadras. Jarāsandha, the king of Magadha was the Prati-Nārāyaṇa or the born antagonist of the Kṛishṇa-Nārāyaṇa of that age.

The Kṛishṇa-story, as we find it in the Jaina literature, is not different from the story in the Vedic Purāṇas, in essential particulars. According to the Jains also, Kṛishṇa was the son of Basudēva, a prince of the Yādava clan, by his wife Dēvakī and Balabhadra, by Rōhiṇī, another wife of Basudēva. Kāṇsa, who was the son of king Ugrasēna of Mathurā and brother of Dēvakī, deposed his father and himself ascended the throne. He, however came to have the fore knowledge that he would meet his death at the hands of Dēvakī's son. This led him to keep both Dēvakī and Basudēva confined in Mathurā. Dēvakī gave birth to several children one after the other, all of whom were snatched away by the cruel Kāṇsa for killing them. The last was Kṛishṇa who was secretly taken by Basudēva to Brindāvana and made over to Nanda. Kṛishṇa was brought up at Brindāvana among cowherd-boys where he was joined by his elder brother. Kāṇsa, however, came to know that his mortal enemy was coming of age in Brindāvana and sent many of his demonic emissaries there to kill Kṛishṇa, but all in vain. At last, Kṛishṇa came to Mathurā, killed Kāṇsa and re-instated Ugrasēna. Jarāsandha, king of Magadha, was infuriated at the slaying of Kāṇsa. He became the enemy of Kṛishṇa but at last met his death. Kṛishṇa removed to Dvārakā, was a great hero and ruled a prosperous kingdom from Dvārakā. The great Pāṇdavas were his friend and kinsmen. He had eight principal queens, Rukmiṇī, Satyabhāmā etc. Rukmiṇī had been enamoured of him and so, Kṛishṇa went to her place secretly and carried her away and married her against the wishes of her brother, Rukmiṇī who had decided to give her in marriage to Śiśupāla of Chedi. Kṛishṇa's sons, Śāmba, Pradyumnā etc. were also brave princes. The Yādavas,

however, gave offence to a holy man, for which they met disastrous deaths and their metropolis was destroyed. Krishna was killed by a hunter through mistake.

As in the case of the Rāma story, the Jains make various interesting additions,—some alterations too,—in the Krishna-story. The first of these additions is the account of the Yadu clan which they give. Instead of describing Yadu as a son of Yayāti, a king of the lunar dynasty as according to the Vedic Purāṇas, the Jaina sacred books state that there was a ruling dynasty which traced its descent from one Hari. "The kings of the Hari dynasty ruled at Mathurā. There was a king named Yadu in this dynasty, after whom the Hari kings were also called the kings of the Yadu dynasty. Yadu's son was Śura who had Śauri and Suvira as his sons. Śauri gave his kingdom of Mathurā to Suvira and himself founded a kingdom at Śauryapore in the Kusārta country. King Śauri had Andhaka-Vrishṇi and others as his sons while Bhōja-Vrishṇi and others were the sons of Savita. King Suvira gave his kingdom to prince Bhōja-Vrishṇi and used to live in the city Śauryapore which he founded in the country of Sindhu. Bhōja-Vrishṇi had a son named Ugrasēna, whose son was the notorious Kṛṣṇa. Andhaka-Vrishṇi had ten sons viz, Samudra-Vijaya, Akshobhya, Sumita, Sagara, Himavān, Achala, Dharana, Pūrana, Abhichandra and Basudēva. Besides these sons, Andhaka Vrishṇi had two daughters, Kunti and Madri who were respectively married to Pāṇdu and Damaghōsha. Krishna was the son of Basudēva by his wife, Dēvakī while Balabhadra was another son of Basudēva by his wife, Rōhini. The sons of Pāṇdu were known as the Pāṇdavas while Śisupāla was the son of Damaghōsha."

The romantic peregrinations of Basudēva form a long and interesting episode in the Krishna-story, as narrated in the Jaina Purāṇas. It is said that Basudēva was an extremely beautiful prince, so much so, that any lady happening to look at him was sure to be enamoured of him. To keep the chastity of ladies unsullied became thus a serious problem for the Yādavas and the citizens and they represented the matter before king Samudra-Vijaya. King Samudra-Vijaya was fond of his brother, Basudēva and so, instead of doing any thing which might hurt the feelings of the prince, he asked

Basudēva not to stir out of his house but master the fine arts. The unsuspecting Basudēva gladly agreed. One day, however, a maid-servant of the palace told him the real reason of his virtual confinement, upon which Basudēva fled from the palace in disguise. At the outskirts of the city, he made a funeral pyre and burnt a dead body there. He left there writings to show that Basudēva, grieved at heart, committed suicide. The Yādavas believed what the writings showed while really Basudēva wandered in distant lands *incognito*. It is impossible to describe here all the places which Basudēva visited and the damsels he married. It will be sufficient to state that towards the close of his peregrinations, he visited the city of King Rudhira, where all the renowned princes of India including Samudra-Vijaya and Jarā-Sandha were assembled in order to have their chance in the Svayamvara (the selection of a husband) ceremony of Rōhini, the daughter of the king Rudhira. Basudēva attended the assembly, disguised as a drummer. It so happened, however, that the choice of the princess fell upon the humble drummer. At once the assembled princes raised a clamour and gave out that they would not tolerate a Kshatriya princess being given in marriage to a low-class non-descript. A battle ensued in which king Samudra-Vijaya took the lead at the instance of Jarā-sandha. Soon, however, Basudēva made himself known to Samudra-Vijaya, whereupon the two brothers were united again and the battle ended in merry making in which Jarā-sandha himself joined. Balabhadra, the elder brother of Krishna was the son of Basudēva by Rōhini.

Another wife of Basudēva was Dēvaki. She was the daughter of Kamsa's uncle. According to the Jaina Purānas, Kamsa was devoted to Basudēva and it was at Kamsa's earnest desire, will and effort that Basudēva was married to Dēvaki. Krishna was Basudēva's son by Dēvaki.

The Jaina account of Kamsa's life and character may be stated in this connection. Kamsa was one of the sons of king Ugrasēna of Mathurā. His mother was Dhārini. When he was in his mother's womb, his cruel and blood thirsty character was indicated by many of the uncommon longings of the queen one of which was her uncontrollable wish to eat the flesh of her husband. So when the

child was born, the queen thought it fit to put it in a small box with the names of the king and the queen written in a script within it and to let it float away in a river. It was given out that the queen gave birth to a dead child. It so happened that a merchant had no child so that when he saw the box in the river and looked at its contents, he carried the child to his wife. The merchant and his wife brought up the child with great care and fondness. But the boy grew to be very mischievous and every one dreaded him. When he came of age, he was given over to prince Basudēva as one of his attendants. Both Basudeva and Kamsa loved each other dearly and with the former, the latter learnt the arts of warfare.

King Jarāsandha of Magadha was acknowledged to be the foremost of the ruling chiefs of those days and his wish or order was not to be disobeyed on any account. One day he sent an order to king Samudra-Vijaya to bring to him king Simha-ratha of Simhapura bound hand-and-foot. King Jarasandha declared at the same time that whoever would succeed in complying with his order would get the hands of his daughter, Jivad-yaśā together with any kingdom he would pray for. King Simha-ratha was a mighty monarch but king Jarasandha also was by no means to be displeased. King Samudra-Vijaya accordingly prepared for a war on Simha-ratha, when Basudēva implored him for being permitted to lead the invasion. King Samudra-vijaya granted his prayer and Basudēva marched against Simharatha with Kamsa. A great battle ensued in which Simha ratha was defeated and Kamsa took the lead in binding him hand-and-foot. King Jarāsandha was satisfied but Samudra-vijaya did not like that his brother would marry Jivad-yaśā because he had heard of a prediction that that princess would be the cause of ruin of both her husband's and her father's families. Kamsa, on the other hand, was known to have come of a comparatively low-caste merchant family, so that an offer of marriage of the princess of Magadha with Kamsa would but greatly irritate Jarāsandha. At this juncture, the reputed merchant-father of Kamsa appeared with the script and on a reference to queen Dhārīnī of Mathurā, it was established that Kamsa belonged to the respected clan of the Yādavas. King Jarāsandha gladly gave his daughter in marriage to him. Kamsa, however, burnt with rage against his parents, when he came to know

his real origin. He asked for help against king Ugrasēna which was readily given by the mighty Jarāsandha. With the help of the army of Magadha, Kamsa defeated his father, kept him confined in a cage and himself became the king of Mathurā. He did not forget his friend and master, prince Basudēva; so, it was at his instance that Basudēva was married to the princess, Dēvaki who was the daughter of his uncle.

A great banquet took place at the marriage of Basudēva with Dēvaki and every one was making merry. Kamsa's wife, queen Jivad-yaśā, drank too much wine. Intoxicated she came across Atimuktaka who was one of the sons of the ex-king Ugrasēna and who had taken to the religious orders, being disgusted with the ways of the world. Jivad-yaśā asked her cousin-in-law to join in the revelries importunately, where upon the sage uttered the imprecation that Kamsa would die at the hands of one of the offspring of the very marital union which she was thus shamelessly celebrating in wine. When Jivad-yaśā came to her senses, she told Kamsa what had happened. Kamsa was frightened. So, without telling Basudēva the real fact, he simply requested him to hand over to him the children, as soon as they would be born to him. The unsuspecting Basudēva agreed to it. Afterwards, when he came to know the real facts, his grief knew no bounds.

Dēvaki gave birth to six sons, one after the other. It is said that at the very times when these sons were born, Sulasā, wife of the merchant Nāga of Mahilā-pura-nagara, gave birth to six dead children. At the instance of a god of the heavens, the sons of Dēvaki were taken to and kept with Sulasā whose dead children were in a similar manner taken to and kept with Dēvaki. The cruel Kamsa took away the dead children thinking them to be Dēvaki's and smashed them on a stone. Dēvaki's real children were thus saved and not killed,—as according to the Vedic Purānas.

The Jaina Purānas state that Krishna was the seventh child of Dēvaki. Krishna was stealthily taken to Yasōdā, wife of Nanda of Gōkula and Yasōdā's daughter was handed over to Kamsa. Kamsa, however, did not attempt to kill the female child, as described in the Vedic Purānas. He thought that the prediction was false, in as

much as it had been predicted that a male child of Dēvakī, the seventh in order, would be his destroyer,—and not a daughter. He returned the female child to Dēvakī.

Krishna's killing of Putana and emissaries of Kamsa and his amorous dealings with the beautiful milkmaids of Gōkula are also described in the Jaina sacred books. The Jaina account of killing Kamsa and re installing Ugrasēna as the king of Mathura is substantially similar to that in the Vēdic Purānas. It is to be noticed, however, that according to the Jainas, Satyabhūmā was a sister of Kamsa. She became enamoured of Krishna and was the first princess to be married to him upon the accession of Ugrasēna.

We pass by the numerous beautiful stories which the Jainas connect with the marriages of Krishna with Rukmini, Lakshanā and his other wives. The addition which the Jainas make to the Krishna-Story is the account of their twenty-second Tīrthamkara, Ariṣṭanēmi, which has already been noticed.

The more important and perhaps of greater interest is the account of the great tragic battle of India which the Jainas give and which is not a little different from the well-known version of the Mahabhārata. According to the latter it was a great fight that took place at Kurukshetra between the Kouravas on the one side and the Pāndavas on the other and the cause of it was the systematic attempts on the part of the Kouravas to deprive the Pāndavas of their just possessions. The Jainas admit that in that great battle the Kouravas and the Pāndavas fought on opposite sides but they say that it was not primarily a contest between the Kouravas and the Pāndavas. Their account of the battle is as follow—Kansa's widow, Jivād-yaśā, on the sad end of her husband went to her father, Jarāsandha, king of Magadha, who was the most powerful of the rulers of the day and instigated him against Krishna and the Yādavas. The Yādavas, led by Krishna found Dvāraka and ruled over an extensive territory. Jarāsandha marched against Krishna. He had a great army and on his side, among others, was Śiśupāla, king of Chēdi, a sworn enemy of Krishna. The Kouravas also were on his side. Krishna and the Yādavas were similarly joined by a host of kings, among whom there were the Pāndavas. The great

battle that ensued was thus primarily a battle between Jarāsandha and Krishna, in which Jarāsandha was killed,—not by one of the Pāndavas but by Krishna himself.

The Jaina account of the end of Krishna, the Yādavas and their metropolis is also different from what is narrated in the Vēdic Purānas, although scarcely less tragic. We prefer to describe the Jaina version by extensively quoting from "Lord Arishtanēmi."

"Every one was startled to hear from the Lord (Lord Arishtanēmi) that Dvaipāyana would destroy Dvārakā and Krishna was to die at the hands of Jarākumāra (a son of Basudēva and step-brother of Krishna). Lest wine would be the cause of ruin of Dvārakā, Krishna stopped its drink in his kingdom. At his order, the people of Dvārakā went out and poured all the wine they had, in a cave called Kādambari in the Kadamba forest near the Gurinara mountain. Hearing of the dreadful prediction of the Lord Nēmi, the sage Dvaipāyana left the city of the Yādavas and in order that he might not injure it in any way, immersed himself in profound contemplation in a distant lonely forest.

'And being a son of Basudēva, how shall I kill my own brother? This shall not be. Rather shall I take care that none can touch a hair in Krishna's head.' Determined thus, Jarākumāra roamed outside the limits of Dvārakā armed to the teeth and ready to die for its safety.

"But the prophecy of Nēminātha was not to be false."

"One day, troubled by the scorching rays of the Baisakha sun, a companion of the prince Śāmba came near the Kādambari cave, while wandering in the forest. He was extremely thirsty and consequently drank the wine there to his heart's content. The immense quantity of wine,—that had been at Dvārakā and poured out there,—became extremely delicious to taste on account of its being kept confined within the stony cave in a cool forest; the season-flowers of the forest fell into it and enhanced its sweet taste and smell quite a thousand fold. To please his Lord Śāmba, that attendant of his, secretly brought some quantity of the wine for his master.

(To be Continued)

NEW LIGHT ON ANTIQUITY OF JAINISM

[By L. A. Phaltane Esq., B. A. LL. B Pleader
Islampur, District Satara.]

Many have expressed their opinions about the antiquity of Jainism. Devout Jains cling to the belief that Jainism has no beginning while the non-Jaina scholars bring its starting time to a very late stage. The non-Jain scholars believed in the beginning that Jainism arose in the seventh century A. D. as a branch of Buddhism. But the modern research has taken the origin of Jainism back even before Lord Buddha and has assumed that Lord Pārshvanātha must have been its founder. They are unwilling to give to it a date which would be earlier than the date of Lord Pārshvanātha. If we were to depend upon the traditions mentioned in each religious literature we would find that excepting Zoroastrianism, Christianity and Muhamedanism all religions claim that they existed from the beginning of the universe. But it does not stand to reason to assume that Almighty Nature contrived to send into this world several religions possessing most inconsistent ideologies, traditions and modes of thinking at one and the same time. In this age of scientific and historical mode of reasoning the scholars are most unwilling to accept anything as true which is not supported by reliable proof and if anything is propounded before them without the backing of sound evidence that is considered by them as a tradition or a thing of imaginary importance. It is contended by the non-Jain scholars that the assumption that the Jainism was most ancient would necessitate references about this faith, its Tirthankars, and other important personages in the literatures of the neighbouring countries and as such references have not been traced, it is but natural and proper to assume that Jainism cannot lay any claim to prehistoric antiquity. It has been found that the civilizations of Egypt, Babylon and China are the most ancient civilizations and the Vedic religion also claims to go back over a long antiquity. As references to Jainism have not, upto now, been traced in the literatures of those countries it would be most improper to assign to Jainism a date which would be as ancient as the dates of those civilizations.

We intend to approach this subject from an altogether different point of view which has not, as yet, attracted the attention of the eastern or western scholars.

In ancient days writing was scarcely used for spreading and preserving knowledge. The sages of old used to commit to memory the then existing knowledge and send it down to posterity by oral teaching from—preceptor to disciple. It was from Kundakunda-chārya that a systematic attempt appears to have been made to preserve knowledge by reducing the same to writing. Āchārya Kundakunda says :—

मग्गो मग्गफलं तिह दुविहं जिणसासणे समक्खादो ।

मग्गो मोक्खडवाओ तस्स फलं होइ निव्वणम् ॥

Maggo Maggaphalaṃ tiha durham Jinasāṇe Samakkhādo

Maggo mokkha uvāo tassa phalaṃ hoī Nivvāṇam.

Meaning :—Magga (way) and Maggaphal—(fruit of the way) are the two things mentioned in Jainism. Magga means a remedy for liberation and its fruit is complete contentment.

In the commentary below of the above Prakrit verse the commentator says :—

मार्गस्तावत् रत्नत्रयात्मकः

Mārgastavāt ratnatrayātmakah

Meaning :—Mārga however consists of three jewels i.e. Samyak-darshan Samyaggyāna and Samyaga charitrya. Jainism is the religion of the three jewels. This means that the author of Niyamsāra calls Jainism as 'mārga'. After ācharya Kunda Kunda flourished ācharya Umāswatī who, in his book 'Tatwārth Sūtra', gives the first Sūtra as (सम्यग्दर्शनं ज्ञानं चारित्र्याणि मोक्षमार्गाः ।) 'Samyagdarshana gñyāna Chāritranī Mokshamārgah.' Here also the word Mārga has been used in the sense of religion. It will be marked that the word 'Dharma' has nowhere been used in Tatwārth Sūtra in the sense of 'religion'. This book uses the word 'dharma' to denote one of the six primordial substances which this world is composed of. Later on, the word Magga or Mārga fell out of use and in its place the word dharma came to be used in later literature.

Having thus firmly kept in mind that the ancient name of Jainism was *Mārga* we shall proceed further.

When the sister and neighbouring communities realise that the tenets of a rising faith possess elements which would—secure communal good or enlighten the powers of the soul if adopted and practised they begin to adopt and incorporate into their lives the tenets, requisite methods of behaviour, rites and religious practices introduced by the rising faith and those methods gradually came to be named after the faith from which they were adopted. In ancient times the humanity was most disordered and promiscuous in sexual and other relations between man and man, and man and woman. It is the leaders of the Jain thoughts who were the first to introduce into the society a well-controlled and balanced marriage system. The conception of brotherhood of man arose out of the teaching of Jainism and the 'Anagāra Dharma' of Lord Rishabhadeva was its climax. In order to illustrate the above contentions by concrete examples I am proposing to enumerate below certain facts of importance. Before those facts are given however it would be advisable to bear in mind the following propositions of historical and geographical importance.

(1) The time about which we are writing is very ancient and we cannot ascertain its date at present,

(2) In ancient times humanity lived in small groups. The people were not known by the country of their occupation as at present but the countries were known by the tribes which populated the same whenever unfavourable circumstances made it impossible for a tribe to continue to inhabit the country the whole tribe used to move out of that country.

(3) The small tribes in which the people were divided were constantly on enmical terms with one another. This enmity and exclusiveness developed in them specialities of behaviour, dress, likings etc. with a result that each tribe looked quite distinct from the rest. For instance Nāga tribes distinguished themselves by using a head dress which resembled the hood of a cobra.

(4) The phonetic and other similarities between languages current in Baluchistan and those spoken in Karnāṭaka have led Linguists to come to the conclusion that the people of Baluchistan and those of Karnāṭaka must have come from the same stock. It

appears from their opinion that owing to some unforeseen circumstances the Dravidians of the province of Karnāṭaka must have come down to the south from their original home which must have been somewhere near the province of Baluchistan. From this one can imagine that in ancient times about which we are writing these Dravidians must have been living in a province from which they could not escape the touch of the teachings of the followers of the 'Mārga' religion.

With these suggestions we shall proceed further :—

The word 'Magga' (Sanskrit Mārgā) appears to have been in use in several countries of the Asiatic continent. But while being incorporated in other languages it has gone through the various influences of those languages. In Persian language we find the word 'Maga' used in the sense of a priest. In canarese also the word is used. Monk (Christian Catholic priest) and Manga are its two different forms. The Sāraswat Brahmanas of India name their god of worship as Mangesha (मंगेश) and consider him to be an incarnation of God Shiva. The Burmans use the word Mamga (मँग) in the sense of brother. Makala (मकला) in dravidian language means children. It may be argued by some that this attempt is like building castles in the air taking advantage of some similarities of names of various languages. But the further explanations would show that it is not so.

In Persia or Shak continent the 'Magas' formed an important section of the people. They were the worshippers of the Sun and has three classes among them (1) those born of fire (2) Samakas born of Soma and (3) Bhojakas i.e. those born of Aditya (Sun God)

अग्निजाता मगाः प्रोक्ताः ।

सोमजाता द्विजातयः ॥

भोजका आदित्यजाताः ।

दिव्यास्तेपरिकीर्तिताः ॥

भाविष्यपुराण बाह्यपर्व अ० १३६

शिरसाधारयेत्केशान् सज्जेयो भोजकाद्यमः ।

भुजंते न च ये रात्रौ भोजकास्ते प्रियामम ॥

Agnijāta Magah proktāh

Somajāta duijātayah

Bhojakā Ādityajātāh

Divyāste parikīrtitāh

Bhavishya Purāṇa Bahyaparva part-136.

Shirasā Dhārayet Keshān sa jñeyo Bhojakādhamah

Bhunjante na cha ye ratrau Bhojakāste priyā mama.

Meaning :—'Magas are those who are born of fire There are others—Brahmans who are born of soma. Bhojakas are born of the Sun they are famed as celestial'.

'That Bhojaka is the worst who allows the hair on his head to grow. Those Bhojakas who do not dine at night are dear to me.'

We learn from Bhavishya Purāṇa that Bhojakas and Magas were one, that they had the practice like Jain saints of shaving the head completely and not taking food at night and that they carried in their hands a brush like the Jain saints. Thus they had adopted some of the practices of the Jain saints and as they bore respect towards the 'magga' religion they were called 'Magas'.

It has been remarked above that marriage system was originally introduced by the Jain thinkers. The Dravidians appear to have adopted the sacred ceremony of marriage from the 'magga' people. This is testified by the fact that the son born of marriage wedlock is called 'Maga' (मग) in kanarise language. While a male offspring born in any other way is termed as 'huduga' (हुदुगा) which means an orphan.

Manga or Mangesha (मंगेश)—The Saraswat Brahmanas call their deity of worship as 'Mangesha' (मंगेश) which is considered by them as an incarnation of God Shiva. But on closer observation it will be found that the image of God Mangesha is not an artificial image but a naturally grown stone slab which is ornamented by them on ceremonial occasions with an artificial face of God Shiva. This conception of the deity of the Saraswat Brahmanas appears to have been based on an idea which looks similar to the idea of Akritrima Jina Chaitry (अकृत्रिम जिन चैत्य) of the Jinas.

Moghal and Mongolia.—The Mongols or Moghals are the people of Mongolia. The Sanskrit form of Mongolia would be Mangalavati and would mean 'a country of purity or brotherhood'. These names appear to have been given to those people and their country owing

to their acceptance of many rites and ceremonies of the 'Magga' people.

Mākala (माकल)—Even at present there is an advanced community in the Dravidian province which is known as 'Mākala'. It has been shown by rules governing languages that the word 'Mākala' is derived from the Sanskrit word 'Markala' or Marathi 'Makada'. In the Rāmāyana of Valmiki there appears a community which is described as Markata which, according to that Rāmāyana, was monkey like. But on modern research it has been found that these markatas were not monkeys but human beings. The Jain Rāmāyana says that they were like ordinary men and followed Jainism.

Mongi Tungi.—According to the Jaina tradition Shri Rāmchandra Sugriva and thousands of others attained liberation on the mount of Mongi Tungi after going through the austerities prescribed by the Jaina faith. Why should the mount be called Mongi-Tungi is a question which cannot be solved unless the following explanation is accepted. The word 'Mongi' means sacred or belonging to the sacred religion 'Magga' and Tungi means a mount or mountain. Thus the joint word 'Mongi-Tungi' would mean 'a sacred mount of the Jains'. This is, according to this writer, a strong proof that Jainism was known as 'Mārga' at least up to the time of Shri Rāmchandra the hero of Rāmāyana.

The above points are sufficient, according to this writer, to hold that 'Mārga' was the name by which Jainism was pre-eminently known until at least the time of Shri Rāmchandra, that the Persians of Iran, the Dravidians, Mongolians and the Burmans were at that time inhabiting territories not far off from the country in which the Magga (Mārga) religion stood shining in full splendour, that they accepted and incorporated among them much of the learning by studying in Mārga seats of education and that they or important sections of those people came to be styled and named after the civilization which imparted education to them.

ASTINASTI VADA.

This doctrine of Astināsti Vāda may be considered to be the central idea of Jaina metaphysics. Unfortunately, it is also the view which is very often misunderstood by the non-Jaina writers. The non-Jain thinkers cannot easily appreciate how it is possible to predicate two contradictory attributes to the same object of reality. *Prima facie* it is impossible. You cannot say about the same object of nature that it is and that it is not. Naturally it is extremely confusing and the non-Jaina thinkers very often consider this doctrine to be the weakest point in Jaina metaphysics. Even great thinkers like Śankara and Rāmānuja without appreciating the true significance of this principle condemn this as merely prattling of a mad man. Hence it is necessary for every student of Jainism to explain this principle clearly and make it within the reach of the ordinary man's understanding.

Astināsti Vāda implies the predication of contradictory attributes of *Asi* and *Nāsti* 'is' and 'is not' to the same object of reality. Jaina thinkers certainly did not make the statement that the same object can be described in terms of two contradictory attributes without any limitation. What the Jaina doctrine of Astināsti Vāda implies is that you can describe an object from one point of view that it is, exists, and from another point of view that it does not exist. It is certainly paradoxical to speak of the same thing from a single point of view that the object is both 'is' and 'is not'. Jaina thinkers take a practical point of view even in explaining intricate principles of metaphysics. Take the case of a piece of furniture. It may be made of ordinary jungle wood and it may be given painting to make it appear as if it is made of rose wood. Naturally a purchaser who wants to know the price of that piece of furniture would like to know the exact timber which is made use of in making that piece of furniture. If he depends upon the mere appearance he would have to pay more than what it is worth. Therefore, he may naturally enquire somebody who knows these things to find out whether the piece of furniture is made of rose wood. The expert's answer would

certainly be 'no'. The piece of furniture is not made of rose wood in spite of its appearance. The appearance is due to painting whose object is merely to hide the real nature of the timber utilised. Hence he would assert that the table is not made of rose wood. If the expert by scraping the paint in a small corner of the furniture in order to expose the true nature of the wood employed then it will be made evident that the timber used for making the furniture is some jungle wood of an inferior type. Then the purchaser will learn from the expert the exact answer to his question, 'What is the timber of which this piece of furniture is made?' The answer to the question would be an affirmative proposition stating that the table is made of jungle timber. Thus, two propositions, one an affirmative and another negative are asserted with reference to the same piece of furniture and both propositions are certainly valid. With reference to the true nature of the timber utilised for making the table the statement that it is made of jungle wood is a valid affirmative proposition. When we want to make a proposition from the mere appearance whether it is made of rose wood, the valid answer is a negative proposition, it is not made of rose wood. Thus, the negative proposition arises when the object is related to another nature which is not its true nature. The true substance is jungle wood and another substance with reference to which the negative proposition is made is rose wood. This point is explained by Jaina thinkers in a technical way.

Self and Alien —

In the case of the two contradictory propositions the affirmative proposition is valid with reference to 'Svadravya', its own substance, the negative proposition is valid with reference to 'Paradravya', the alien substance. The illustration may be multiplied. If we have an ornament made of pure gold and the question is asked what is the nature of the substance, the valid answer would be, it is made of gold. But, if the similar ornament is made of imitation gold the answer would be, 'No, it is not made of gold.' Here also the object from its own 'Svadravya' point of view would be described by an affirmative proposition, from the 'Paradravya' point of view by a negative proposition. Similarly, if you are interested in finding out whether your cow is in the cattle shed and if you ask your servant

"Where is the cow?" his answer would be affirmative if the cow is in the cattle shed and negative proposition if it is not so, he will simply say, "The cow is not in the cattle shed." If it is taken away by the cow-boy for the purpose of grazing in the field the negative proposition will be true with reference to the cattle shed, but if the question is whether the cow is in the grazing field the answer would be affirmative, just because the cow is grazing in the field and it is not tied up in the cattle shed. You may have similar illustrations with reference to any object. If you want to find where a particular book of yours is and if it is not found in the book-shelf, we have to assert the book is not in the book-shelf. If it is there you will say, 'Yes, it is.'

Place :—

Historical propositions will have true validity according to their relation to the place. If you say that Socrates was an Athenian Philosopher, the affirmative proposition will be true, because the historical Philosopher Socrates lived in Athens. But, if some student writes that Socrates was a Roman Philosopher, the proposition would be erroneous, because Socrates was never connected with the city of Rome. In this respect the technical term is used 'Kshetra'. A proposition with reference to a particular object of reality is true from the point of view of Swakshetra its own locality or place of existence, and the negative proposition is valid from the point of view of Parakshetra, the alien place or locality in relation to the object. In the above example, Athens is the Svakshetra of Socrates and Rome is Parakshetra.

Time :—

Similarly, in relation to time it is possible to make two contradictory predications with reference to the same object of reality. A historical event would be true with reference to its own appropriate time in the period of history and false with reference to some other time. If somebody makes a statement that Charles I was King of England in the 19th century, it would be historically false. Charles I did not belong to the 19th century. Similarly, if somebody speaks of Socrates as a Philosopher who lived in Greece in the 4th century after Christ, it would be a false statement. He did not live in the 4th century A. D. would be a valid negative proposition, just

as the affirmative proposition that he lived in the 4th century B. C. would be a valid affirmative proposition. Here the point of view is technically said to be 'time'. Any historical event would be capable of affirmative assertion with reference to its own time or Svakāla and it would admit of negative assertion with reference to Parakāla or alien time, not its own.

Form :—

Similarly, in the case of the modification of a substance, according to its modification it may be asserted affirmatively or negatively. Speaking of water you may have it as a liquid or solid. Ice is the solid form of water and if you are interested in knowing the nature of ice you have to assert that it is solid from its own Bhāva. But, if it is heated, it changes its form, it may become liquid. Then you have to say that ice is not liquid or gas. From its own Bhāva a substance is capable of being described by an affirmative proposition, from the nature of an alien form or Bhāva it must be described by a valid negative proposition. You must say that ice is not liquid or gas or vapour, because the form in which you are concerned with is solid.

Interpretation :—

These are the four points of view which form the foundation of this 'Astināsti Vāda' and these are the ways in which an object may be affirmatively described from the point of view of Svadravya, Svakshetra, Svakāla and Svabhāva, and the same object may be validly described in the negative from the point of view of Paradravya, Parakshetra, Parakāla and Parabhāva. When the matter is understood in this way, it is quite obvious why the affirmative proposition will be true and why the negative proposition also will be true with reference to the same object of reality. There is no chance of confusion here and there is no mysterious metaphysical maze to be unravelled. Simply we may say that it is so common-place that we very often wonder why serious thinkers should find it difficult to appreciate this principle of Astināsti Vāda. Here we have to point out that the 'doctrine' is applicable only with reference to a real object. Take the following example. A cow ordinarily has horns. The cow, when it was an young calf, cer-

tainly should not be described to have had horns. There would be no horns in the head of a young calf. Therefore, with reference to the same individual animal we have to say that at one time it had no horns and later on it had horns. The existence of horns is asserted and denied with reference to the same individual, according to its life history. The calf in its own time had no horns. The cow when it is grown up, the horns are asserted to exist, because you can assert the horns and deny horns, the existence of horns can be asserted and denied with reference to the same individual cow according to its period of growth. You cannot turn and say that the horns may be asserted and denied with reference to a horse or a hare. Very often it is a point of objection, such a dilemma is presented to the Jaina thinker since you can assert and deny the same thing. Can you assert the horns and deny horns with reference to the same horse or the same hare? The question proposed by the opponent is meaningless. Horns of a horse or a hare are non-existent, and they cannot be considered as real. The doctrine of Astināsti Vāda is distinctly confined to the world of reality, only to an object in the world of reality. The doctrine should not be applied to non-existing things. A mythological animal like the centaur or unicorn cannot be brought under this doctrine of Astināsti Vāda. Hence such an objection is rejected as irrelevant and meaningless by the Jaina thinkers.

Relative Qualities. —

Exactly analogous to this principle of Astināsti is the doctrine that the same object of reality may be described as 'Nitya' and 'Anitya', permanent and impermanent, Bheda and Abheda, identical and different. These predications which are contradictory in themselves are no doubt applied to the same object of reality certainly from different points of view. A thing may be described to be Nitya, permanent, from the point of view of the substance of which it is made. The same object may be described as Anitya, impermanent, if we attend to the modification of the shape to which the substance is transformed. A particular ornament made of gold may be melted and a new ornament made out of the gold. Here the particular ornament will certainly be described as Anitya because at any moment it may be changed by the goldsmith according to the

wish of the owner. But neither the skill of the goldsmith nor the desire of the owner can altogether destroy the substance, gold. It is indestructible and permanent and therefore it must be described as Nitya. Therefore, from the nature of the underlying substance the thing must be described as Nitya and from the point of view of the particular mode or shape it is given to, it must be described as Anitya. Thus, the two attributes Nitya and Anitya can be intelligently predicated of the same object of reality as was shown above.

Matter & Form:—

This point of view will become much clearer when we attend to the nature of organic things, the tree or an animal. The life history of a tree may be said to begin with the seed, and at every stage of its growth there is a corresponding change in its structure. From the seed to the sprout, from the sprout to a little plant, from the little plant to a growing tree; and at every stage there is a change of structure and also change of function of the particular parts. Here you have an instance of continuous change in the same identical organism which must be considered to be unchanging and permanent. A margosa seed can grow into a margosa tree marking out all the changes in its growth but at no point in its life history could it change so fundamentally as to become a mango tree. A mango seed can grow into a mango tree and a margosa seed can grow into a margosa tree. Each one has its own permanent nature marked by its different stages of growth which are distinctly impermanent. Thus, if for example the margosa declines to grow further, will not shoot forth new sprouts, will not shed away the old leaves, it will be an attempt to secure permanency for that stage in the history of the plant, but this attempt to secure permanency must end in death because a growing organism, if it attempts to crystallize itself at that particular stage, it will only seek its own death warrant. Thus organic growth must necessarily imply change at every stage different from the previous stage and different from the next stage and at the same time secure a permanent identity. Nature cannot be transcended during the growth of the organism. Here you have in the life history of an organic, say a tree, both identity and difference, Bheda and Abheda,

Nitya and Anitya In fact, that is the nature of reality as understood by Jaina thinkers

Review:—

Every object of reality implies a difference with an underlying identity, a change associated with a permanency, a unity associated with multiplicity. It is because of the structure of reality that it is possible for us to describe it by contradictory attributes, Asti and Nāsti, Nitya and Anitya, Bheda and Abeda and so on. This fundamental metaphysical doctrine which is the central idea of Jaina thought differentiates this system of philosophy from other schools of thought, Indian or European. No Indian school of thought has accepted this doctrine. Every Indian school takes up one particular point of view of reality and asserts it to the exclusion of other aspects. Vedāntism, for example, emphasises the permanent substratum of reality, of the permanent substance, the Brahma. It is always one unchanging Nitya. At the opposite pole of thought you have the Buddhistic Kṣhanika Vāda which emphasises the momentary nature of reality and is blind to the underlying permanent substratum. In the Buddhistic thinker every object of reality is Anitya, momentary. It appears and disappears the very next moment. There is no such thing as Nitya or permanent sub-stratum either in the outer world of nature or in the inner world of consciousness. This kind of one-sided emphasis to the exclusion of the other aspect of reality is described by Jaina thinkers as Ekānta Vāda, one sided assertion, while they claim their metaphysics to be a Anekānta Vāda viewing reality from all its aspects. Thus, the Astinūsti Vāda with which we began is the natural corollary of the nature of reality which is many sided and hence could be described accurately and completely only by taking into consideration all its aspects or technically by Anekānta logic. Forgetting this aspect of reality and attempting to describe the nature of reality piecemeal would end in a similar confusion as the description of an elephant by the various blind men each describing the animal from his own point of contact and thus making a ridiculous mess of reality.

Conclusion —

In short, a complex nature of reality must be the necessary

approach by the principle of Anekānta Vada, if it is to be understood accurately. Thus, we see the Jaina metaphysics has got a more rational view in its approach to reality than the other schools of thought which obstinately cling to one particular aspect. The latter schools of thought create a readymade framework and attempt to squeezing the nature of reality in the readymade framework which serves as a sort of Procrustian bed and thinkers do not hesitate to chop the inconvenient corners to make reality fit in with their framework. Such a method of unwarranted interference with the nature of reality to make it suit one's own theory is neither science nor philosophy. It is merely a dogmatic assertion of one's own prejudice and wishing reality to squeeze into the readymade scheme of things. It is not necessary for us to repeat that such an irrational attitude will be inconsistent with true principles of metaphysics. The function of man is to understand the nature of reality; not to interfere with its nature to suit his liking. Judged from this point of view, the only school of thought which may be said to resemble the Jaina metaphysics is the Hegelian doctrine of the Dialectic. Hegel's direct approach to the nature of reality is more or less analogous to the Jaina approach. Hegel's Dialectic consisting of thesis, antithesis and synthesis, which may be described as, identity of the opposites, or the resolution of the contradictories, exactly correspond to the Jaina doctrine of Astināsti Vāda. But in other respects Hegelian idealism is quite different from the Jaina metaphysics and hence we cannot afford to emphasise the similarity between the two schools beyond this one particular fact. This method of philosophy, the method of philosophical approach must be adequate and suitable to the nature to reality, which is the object of study. This general principle is observed to be true in the Jaina approach to the study of reality.

[Published by the kind permission of Varmi Abhinandan Granth editor]

ACHRYA SAMANTABHADRA AND PATLIPUTRA

[By—D. G. Mahajan, Esqr, M R A S, (London) Working President,
C P & Berar Jain Research Institute, YEOTMAL]

The great Jain Acharya Samantabhadra's name has been associated with PATALIPUTRA and it has been a belief of the Scholars till late, that Acharya Samantabhadra had visited Patliputra named PATNA at present. This belief has a basis in the following rhyme in Sanskrit in the inscription —

पूर्वं पाटलिपुत्रमध्यनगरे भेरी मया ताडिता ।
पद्मान्मालवसिन्धुठक्कविषये कांचीपुरे वैदिशे ॥
प्राप्तोहं करहाटकं बहुभटं विशोत्कटं संकटं ।
बादार्थी विचराम्यहं नरपते शार्दूलविक्रीडितं ॥¹

1. It is an inscription found at Sravanabelgola, a most famous holy place-Thuthakhetra of the Jain Religion since the Christian Era, in Mysore State, South India. This being the only one of its kind, naturally much importance is given to it. My learned friend Pandit Jugalkisor Mukatiyar² and others on the strength of this inscription are led to believe, that Acharya Samantabhadra visited this Pataliputra-PATNA during the travel he made in the country of the then Bharatavarsha, as referred to in the above inscription.

2. While on tour of South India, on the occasion of the Indian History Congress sessions held at Madras and Annamalai University in the years 1945 and 1946 respectively, the research in the Jain culture in the ages before, I came across a town called CUDDALORE, which was then known as Patliputra and hence a doubt arose in my mind to find out whether the reference to Patliputra in the above inscription as the place to which Acharya Samantabhadra visited is

1. Sravanabelgola inscription No 54 old and 67 new. It is also called "Mallisen Prashasti" which was written in Sak Samvat 1050, i. e. 1100 century A. D.

2. "Atmamanasa" page 4, referred in "Swami Samantabhadra" a Hindi book by Pandit Jugal Kisor Mukatiyar

referred to this Patliputra, a new find or to other which is now known as Patna in Behar-North India

3. For this one has to test the question from the following point of view :—(A) Why should Acharya has gone to Patliputra in North India and whether it was a seat of learning and centre of religious activities then-in his times? Whether at all the town was in a flourishing condition as it was a capital of the Magadha in that period? No doubt that Pataliputra was a flourishing city in the times of Chandragupta Maurya, as the capital of MAGADHA Empire, it lost its importance after the overthrow of the Imperial throne of Mauran Dynasty, some times in second century B. C (184 B. C.) when Pushyamitra and his son Agnimitra the founder of the Sunga Dynasty, occupied it, invading Magadha and tremendous destruction has been suffered by the capital-Pataliputra, and Agnimitra took his capital to Vidisha in Malva, the modern Besanagar near Bhilsa in Gwalior State. The other capital was Avanti-Ujjain being at the other end of the Magadha Empire.³

4 Again Pataliputra was invaded by King KHARAVEL of Kalinga Desh and of Hangupta fame and complete destruction was made in the 1st century B. C. of the city of Patliputra, due to the severe blow at the hands of King Kharavel, when he invaded Magadha and made Agnimitra as his vassal. Thus evidently it will be proved that Pataliputra was under complete destruction and never regained its importance and magnificence, glory and grandeur for ever. All these events took place before the Christian Era and since then there is nothing to the credit of Pataliputra to show that it had regained the same past days, up to the times of Acharya Samantabhadra, which means a very long and most considerable gap of time of nearly five hundred years or so. (B) Whether it was a seat of learning at the time of the visit of Acharya? Samantabhadra's time is as far as fixed or supposed as Saka Samvat 60, i.e. 138 A. D.,⁴

3. (a) Ancient India Vol No. IV, pages 113 and 114, by Dr. T. L. Shah.

(b) " " " " " " " " " " " "

4 Mr. Lewis Rice in his "Inscription at Sravanabelgola" and preface to "Karnatak Shabdanusasan"; "Pattavali" published in Bhandarkar Oriental Report 1883-84, page 320 and "Swami Samantabhadra" page 196 a Hindi Book by Pandit Jugal Kisor Mukatiyar.

From the above discussion it is clear that as Pataliputra was under complete destruction, it cannot be a seat of learning and of importance in religious activities. Secondly why should Acharya go to Pataliputra at such length from the place in Tamilnadu when there were other more important places of learning, namely Kanchanapuram-Kanchu-Canjeeveram, Madura, etc, so near from place from which Acharya came in Tamil land, the ancient Thondayamandalam. In the time of Acharya, Urayur, Kanchi, Madura, Bhaddalpur, and others were big centres of learning to fulfill his object and all were in South India, full of Jain Mathas-monasteries, temple Basties and Pallices, schools, etc of the Jain religion. It is also presumed that Acharya might have taken Dikshya and became MUNI at Kanchipuram or near about it as it appears from the later part of the said inscription⁵. (C) Was Acharya in a position to undertake such a long and hazardous travel, when he was suffering from a deadly disease "Bhasmakavyadhi" and hence can not be said to have undertaken such a risky travel at the cost of life, a good for nothing. From the sequence of the text of the inscription it appears probable that Acharya might have visited Pataliputra of Sourthern India-Tamilnadu, which was very near to his birth place and Dikshyasthanam etc⁷. This will be clear from following possibilities.

5. Pataliputra in Tamilnadu is made out as follows :—(A) In South India Kanchipuram or Kanchanapuram the present Canjeeveram, Madura, Urayur, Bhaddalpur, Pataliputra, Uragepur, etc were the great centres of learning, religion, activities and debates used to take place amongst Jains, Buddhists, Saivaites, and Vaisnavites on religious subjects "Bhaddalpur" referred in other inscriptions and

5 "Swami Samatbhadrā" page No 12 by Pandit Jugal Kisor Muktiyar

6 Sravanabelgola inscription No 54 old and 67 new as thus :—

काष्ठा नगडाकोऽहं मलयकिनतनुर्जाम्बुने पांडुरिद ।

पुण्डरीके शाक्यनिष्ठुर्दशपुरमगरे मृदभोजी परित्राद् ॥

वाराणस्यात्मभुवं शशिधरधवलः पांडुरांगस्तपस्वी ।

सज्जं यस्यास्ति शक्तिः सचचतु पुरतो जैननिर्ग्रन्थकादी ॥

7. Studies in South Indian Jainism page No 30

Prof. A. F. Rudolf Hearnle-Indian Antiquity Vol XXI. There father & att. valis of the Diga. bars pages 60 and 61.

manuscripts was no other than Pataliputra or Patalipur, the ancient name in Tamil language was "THIRUPADARIPULIYUR", the corrupt form of which is "Thiruppapuliur" the present town of CUDDALORE, the headquarter of the South Arcot Dist. of the Madras Presidency "

In my tour in the last January 46, I visited the town of Cuddalore and made survey of the most ancient sites of the old city of Pataliputra. The "PETTAL" is the very ancient suburb of the town, nearly two miles away. There is a very old Jain idol nearly $4\frac{1}{2}$ ft. high in Padmasan posture, placed in the premises of a private person of Mandom Village, who celebrate the function supposing it the idol of Visnu. The idol is placed on a raised platform under a big tree. It is coated with dark coating, due to the applying oil by the villagers at the time of worship. No animal sacrifice is made before the said idol, the identity of the idol having not known by them. From here a straight road goes to "THIRIAHINDRAPURAM" a very ancient site, at the foot of a hill 100 ft in height on the bank of the river Gadilam. There are several ruins and relics of the old times, spread all over area of 12-15 miles of the old city of Pataliputra. There are ancient caves, temples, palaces, shrines, Mathas-monasteries etc, in ruins buried under earth and debries, showing their existence in the past by old pillars and stone out of the said ruins. The main temple of Visnu is also ancient and main shrine dates to the Pallav period and fine specimen of ancient artitecture is seen. The river Gadilam that flows on the North of Thiruppapuliur at present used to run by the South of it in olden says, along with the Eastern Ghat Valley and even today we can notice the bed of the river, which is very fertile land under cultivation at present. Visit to this place will quite convince a person that river was flowing on the South of the town in olden days. Some years before there was one Jain Idol in the premises of the temple, but it is not found now. This idol was brought from the ruins in the part of the place "

8. Prof: A. F. Rudolf Hornel-Reports on the Archaeological Survey of India Vol No 1906-0-7.

9. Epigraphica India Vol No. 6 and Vol 331.

5. The environment of THIRUVEDIPURAM, the most ancient spot Pataliputra, can be verified fully and satisfactorily on the strength of the Tamil works,¹⁰ which deal with information regarding the existence of ancient Pataliputra, in the heart of the Tamil country, from the very beginning of the Christian Era to the period of King Mahendravarman I, who was converted from Jainism to Saiva Sect at the instance of Saint Appar, who himself was a convert from Jain religion. The Visnu temple in Thiruvendipuram has a very lofty Gopuram and large Sabhamandapam, Garbhagraham, etc, about which it is said that Muni Vyagrapada worshipped Siva under the tree of "PADARI" or Padali or Patali and since then it got this name.

From Cuddalore the town of Panruti is nearly 15 miles away, which can be conveniently visited by railway train on main line. A straight road goes to THIRUVADIKAI, an ancient suburb of the city of Pataliputra, nearly $1\frac{1}{2}$ mile from the town of Panruti. This is a small village now a days having a most ancient temple, which originally belonged to Jain Religion. The temple is famous by the name "GUNADHAR ECCHARAM" which might have been worshipped by a great Jain Acharya GUNADHARA or GUNABHADRA; or the idol in the temple might have been installed by him, or the temple might have been built at his instance. Besides it, can not give a sound interpretation by calling so. The temple is under utter ruins. In the Mulagraham there is Siva Lingam of a very large size, made of black granite with shining polish and Shalunka the Yonipitham below it is very beautifully and artistically carved. There is also a Visnu image in sabhamandapam, nearly $5\frac{1}{2}$ ft. high. The original Jain Tirthankar idol which was in the Mulagraham of the temple, on the main Vedisthanam, has been thrown away and placed just outside the temple, under the Neem tree by the side of the main-road. The image is nearly 3 ft high in Padamasana posture. Its original pedestal and upper portion of the head and face has been damaged badly. There is no inscription and Lanchanam on the pedestal of the image, but from the architecture it can be assigned to the Pallava time.¹¹

10. Tamil "Periya Puranam", "Sthal Puranam", and "Thevaram Rhims"

11. South Arcot District Gazettier of the Madras Government.

At a distance of few furlongs there is a big temple named "VIRATESWARAM". It has a very lofty Gopuram in the rampart walls, inside there is a little tank and further there is main Temple of Sri Virateswaram. In the compound premises there is one JAIN IMAGE in Padamasan posture without any Lanchanam and inscription on the pedestal, nearly as large as the JAIN IMAGE of the "GUNADHAR VICCHARAM" temple and of the same type but not mutilated or damaged or obliterated, but in good condition from all points of view. This is the same temple where a famous saint Appar was converted from his original religion to Saiva Sect.¹² In fact this Appar who was Jain by birth became Jain Muni and was named as "DHARMASENACHARYA", but he was very badly displeased with, due to the difference of opinion amongst the Jain Sangha, to whom he was leading as a head of it, while he was on the way to visit Jain Thirthakhetra-holy place named, "THIRUNARUNKUNRAM or THIRUNARUNGONDAI" on the banks of the river Gadilam, only 40 miles from Pataliputra from where he had started. He returned back from the middle of his way, to this Sri Virateswaram Temple and got converted himself and accepted the new sect Saivism. Afterwards he converted the said Virateswaram temple which was originally Sri Mahavir temple. This Jain Mahavir temple was in the Western part of the city of Pataliputra the then known and famous "THIRUPADRIPULIYUR—Thiruppapuliyur, which is now a days 25 miles away from the present town of Cuddalore on the main spot of ancient city of Pataliputra, in the above mentioned small ancient superb-village THIRUVADIKAI or THIRUVADI, on the river Gadilam, the same which flows at present too near Cuddalore and it must be noted that all above referred ancient suburbs are on the banks of the river GADILAM itself.

In support of the above investigation of the old sites of ancient city of PATALIPUTRA, let us examine some of the ancient Tamil and other works. They throw light on the existence of the city of Pataliputra in Tamilnadu in the days of Acharya Samant-Bhadra. It is well known fact that the city of Kacchipuram was the capital of

12. Tamil "PERIYA PURANAM" and "TEVARAM RHIMES" sung by Tamil Saints.

Pallava Kings, who ruled over the country of Thondaimandalam and the Telagu country upto the river Krishna. The country between two "PINARAS" was called THONDAYAMANDALAM or THONDAINADU. The Present North Arcot Dist of the Madras Presidency, was called the Sourthern "PINAR" and the part of the Nellore District and the Eastern Ghats were called the Southern "PINAR". This country was divided into so many "NADUS" and each "NADU" in many "KOTTAMS". This was the land which produced many great men and personalities, such as Pandits, Scholars, Munis, Yatis, Logicians, Philosophers, administrators, Naiyais, Vedantis and various religions and sects that existed in the country.¹³ Almost the whole Tamil literature is full of work of merit in literary field and civic life of the country—THONDAYAMANDALAM and thus Kanchipuram was one of the big centre of learning in the north of the country, with PATALIPUTRA in the centre and Madura in the southern part of the TAMILANADU.¹⁴

It is quite clear from the Tamil works¹⁵ that Pataliputra as was a very large and flourishing city, equally famous as the Pataliputra the capital of Magadha, in the times of Chandragupta Maurya. The city was spread far and wide, nearly 15 miles. This ancient Pataliputra is mostly described in almost all the Tamil works and literature as the city of "THIRUPADARIPULIYUR"—Thiruppapuliyur. Now let us see how far Thiruppapuliyur means a city of Pataliputra. The city was called after a tree "PADARI" in Tamil, while Puliyur means a tiger village (i.e. Puli-a tiger and Ur or Or-a place). Puliyur is the suffix given to those places-villages, towns, cities etc, where Muni Vyagrapad (Muni having a tiger like legs with lower body and above a human body) worshipped Siva Lingam under the tree "PADARI". The peculiarity of this tree PADARI is said that it bears only flowers and no fruits, the leaves and flowers have got the value of disinfecting and hence it is used in Homas of the Saivaites, as combination of Vibhuties, i.e. sacred ashes. The

13. Rao Bahadur Prof. A. Chakravarti, M. A. Madras,—his Historical Preface to "THIRUVALLUVAR KURAL" translated in English.

14. South Arcot District Gazetteer of Madras Province.

15. Tamil "Patalpur Puranam" manuscript No. 1136/5.

16. Tamil "Puliyur Puranam" in Sanskrit language.

tree Padari is also called as PADALI or PATALI in Sanskrit and the place as "PATALIPUR or PATALIPUTRA and the forest round about the place is called "PATALIVANA" or as given in Sanskrit. Such type of description has been found in almost all the Tamil works and literatures.^{17(A)}

Also we learn from Poranas^{17(B)} in Tamil and other works, very fine description of this Pataliputra, written at different times by the different writers. While giving account of Patalivanam, which was round about the city of Pataliputra in those days, through which the famous river GADILAM was flowing near the city, it is said that the Patalivanam was the abode of the Great Munis and Yatis, Rishis, for centuries. We get even today a great number of Samadhisthanams or the NISHADHIS of the ancient times with the prehistorical burial grounds spread throughout the PATALIVANAM area.¹⁸

The existence of the city of Pataliputra is also supported by the Archaeological finds such as inscriptions and other material found in excavation made by the Government. Amongst which are found two inscriptions from the ruined ancient temples at Pataliputra. Out of which one was in the Garbhagraham of the said temple. This inscription gives two stanzas about the description of the temple, which begins with "TALAITYA THIRUPADARIPULIYUR....." and states that the temple in the town of Patali of thick foliage has been founded for the diety named "KADAINYALAI MAHADEVA" etc. Thus it is clear that "THIRU" in Tamil means "SRI" in Sanskrit, 'Puli' in Tamil means a form of tiger like and Ur in Tamil means a "PURA" in Sanskrit. In short it gives complete reference to the existence of the ancient Pataliputra.¹⁹.

17. (a) Tamil "Panjatakachal Mahatam" Mass No 11303.

(b) Tamil "Kanchi Puranam" all manuscripts from the Maharaja Sarafaj Bhonsala Sarasvati Mahal Library at Tanjore City, South India.

18 Tamil work 'Thirupadanpuliur-Kalambakam', a work verified Structive Directory by Mr Tukapiat Tewar

19. Tamil "Periyapuranam" part II page 52 under the heading as "Tirupuliur" and "Tirupunyuratam" or "Tiruvittam", both manuscripts in the above Tanjore Library.

Even the Government records also give us the information that throw sufficient light over the existence of the ancient Pataliputra in South India, as described up till now in the above paras. It says thus" In Cuddalore which is the old THIRUPADARIPULIYUR, there is the big temple honoured by the songs of Siva Saints. There is the CHOLA inscription in the temple. It appears that during the times of Appar, the JAIN TEMPLE in this place was demolished and a Temple of Siva called "GUNAPATISWARAM" was built by Mahendravarman²⁰ at THIRUVADIHAL, on the river Gadilam. Further we get reference in the publications that Pataliputra was being called also as "PALIBOTRA"²¹ which was destroyed by the river that was flowing by, near the town in the middle of the 8th century A. D. Besides the destruction made by the nature-river etc of the old city of Pataliputra, it was more the scene of dreadful and tremendous destruction made by the King Mahendravarman I of Madurai and Saint Appar, the new converts to Saiva Sect, and jointly began to give such a crushing blow to Jain religion that it was absolutely rooted out from the land of Tamil, by converting the Jains and their associations and possessions and ultimate result was no ancient Jain temples-Bastis or Pallis, Mathas-monasteries, Chattras, Caves, Caverns, Holy places, Jain Idols and images carved on the Jain temple pillars, Mahamandapams, etc, remained safe but completely destroyed, which can be seen by any layman with his naked eyes clearly, even this day bright light. It is said that thousands of Jains had to sacrifice to save their most valuable religion with all its possessions and associations from the hands of these new converts.

In the vicinity of this ancient Pataliputra there are good many ancient Jain places still in existence, such as Thirunarunkundram, Thirukkoilur, Devanur, Tondur, Perumdur, etc. In some of the villages round about them there are many ancient Jain Samadhi-sthanam NISHADHIS and as such a tradition is that nearly 6000

20. "District History of South Arcot" by Mr P. V Jagadisha Ayya of the Archaeological Survey of India, page No. 35

21 (a) Mr Apte's Dictionary page 1046 and "Classical Account of India,

(b) The Geographical Dictionary of Ancient and Medieval India by Mr. Nandalal Day, M.A.B.L.

MUNIS Samadhiasthanams or Nishadhis are at THIRUVANNA-MALAI and THIRUKKOILUR, in South Arcot District. No doubt that there are prehistorical burial grounds spread all over the part in great number as compared to any other place in Tamilnadu. There are also ancient natural caverns and caves still in delapidated conditions at KALARAYAN HILLS. This district specially was a great centre of the Jain and their religion quite at zenith from the very beginning of the Christian Era, upto the times of King Mahendrarvarman I (6th Cent. A. D.)²²

From the above discussion the following facts are clear :—

(1) Pataliputra—the present Patna was at zenith and important place in the 2nd century A. D. when Acharya Samantabhadra is said to have lived. (2) Acharya Samantabhadra might have visited Pataliputra in Tamil land the ancient Thondaimandalam-South India, which is associated with other cities when Jain Religion and culture has attended the highest degree of importance

Therefore I have made an attempt to show in my humble way, I have nothing to say about other scholars who also must have based their ideas about Pataliputra-Patna, on some other records. I have given this only with a view that the scholars may again try to find the truth in the light of observations made by me on the subject matter.

22 (a) Gazetteer of the South Arcot District and archaeological reports of the Southern circle, Survey Office, Madras

(b) Rao Bahadur Prof. A Chakravarti M. A.—preface to "Thiruvalluvar Kural" English Translation

जैन-सिद्धान्त-भास्कर के नियम

- १ 'जैन-सिद्धान्त-भास्कर' हिन्दी पाण्ड्यात्मिक पत्र है, जो वर्ष में दो बार प्रकाशित होता है।
- २ 'जैन-एन्टीक्वैरी' के साथ इसका वार्षिक मूल्य देश के लिये ३) और विदेश के लिये ३।।) है, जो पेशगी लिया जाता है। १।।) पहले भेज कर ही नमूने की क़ापी मंगाने में सुविधा रहेगी।
- ३ इसमें केवल साहित्य-संबन्धी या अन्य मद विज्ञापन ही प्रकाशनार्थ स्वीकृत होंगे। प्रबन्धक 'जैन-सिद्धान्त-भास्कर' आग को पत्र भेजकर दर का ठीक पता लगा सकते हैं, मनाआर्डर क रूपमें भी उन्हीं के पास भेजने होंगे।
- ४ पत्र में परिवर्तन की सूचना सा तुरन्त आग को देनी चाहिये।
- ५ प्रकाशित होने का तारख में दो सप्ताह के मानर यदि 'भास्कर' प्राप्त न हो, तो उसका सूचना शीघ्र कार्यालय को देनी चाहिये।
- ६ इस पत्र में अत्यन्त प्राचीनकाल में लेकर अतीत काल तक के जैन इतिहास, भूगोल, गणित, पुरातत्त्व, मूर्ति-विज्ञान, शिल्प-लेख, मुद्रा-विज्ञान, धर्म, भाष्य दर्शन प्रभृति में संबंध रखने वाले विषयों का ही समावेश रहेगा।
- ७ लेख, लिपिगी समालोचना आदि सभी सुन्दर और स्पष्ट लिपि में लिखकर सम्पादन 'जैन-सिद्धान्त-भास्कर' आग के पत्र से आने चाहिये। परिवर्तन के पत्र भी इसी पत्र से आने चाहिये।
- ८ हिन्दी लेख लिपिगी आदि को पूर्णतः अथवा अंशतः स्वीकृत अथवा अस्वीकृत करने का अधिकार सम्पादक को होगा।
- ९ अस्वीकृत लेख लेखकों के पास बिना ठाक रूपमें भेजे नहीं जायेंगे।
- १० समालोचनार्थ प्रत्येक पुस्तक का दो प्रतियाँ 'जैन-सिद्धान्त-भास्कर' कार्यालय आग के पत्र से ही भेजनी चाहिये।
- ११ इस पत्र के सम्पादक निम्न-लिखित मञ्जुन हैं सा आवेदनिक रूप से केवल तेनभर्म की यन्त्रि और ज्ञान के अभिप्राय में कार्य करते हैं —

प्रोफ़ेसर ए एन उपाध्ये एम ए डा. लिट्
 प्रो० गो० सुशान तेन एम० ए०, साहित्याचार्य
 बाबू कामता प्रसाद, एम आर ए एम,
 ५० नेमिचन्द्र शास्त्री ज्योतिषाचार्य, साहित्यज्ञ

जेन-सिद्धान्त-भास्कर

भाग १५

किरण २

THE JAINA ANTIQUARY

Vol. XIV

No 2

Edited by

Prof. A. N. Upadhyaya, M. A., D. Litt.

Prof. C. Khushal Jain, M. A. Sahityacharya.

B. Kamata Prasad Jain, M.R.A.S., D.L.

Pt. Nemi Chandra Jain Shastri, Jyotishacharya.

Published at

THE CENTRAL JAINA ORIENTAL LIBRARY

(JAIN SIDDHANTA BHAVANA)

ARRAH, BIHAR, INDIA

Inland Rs. 3.

Foreign 4s. 2d

Single Copy Rs. 1/ .

JANUARY, 1949.

जैन-सिद्धान्त-भास्कर

जैन-पुरातत्त्व-सम्बन्धी बाण्णासक पत्र

भाग १५

जनवरी १९४६

किरण २

सम्पादक,

प्रोफेसर ए० एन० उपाध्ये, एम.ए., डी. लिट्.

प्रोफेसर गो० सुज्ञाल जैन एम. ए., साहित्याचार्य

यात्रू कामता प्रसाद जैन, एम. आर. ए. एस्., डी. एल्.

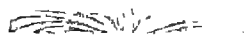
ए० नैमिचन्द्र जैन शास्त्री, ज्योतिषाचार्य साहित्यरत्न.



जैन-सिद्धान्त-भवन आरा-द्वारा प्रकाशित

विषय-सूचा

१	चीनदेश और जैनधर्म—[श्रीयुत बा० कामना प्रसाद जैन, एम० आर० ए० एस०, डी० एल्०	७२
२	जैनकला—[श्रीयुत प० नेमिचन्द्र शास्त्री	८७
३	वृत्तदोत्र का गणित—जैन तथा जैनेतर आचार्यों के सिद्धान्त —[श्रीयुत राजेश्वरीदत्त मिश्र एम० ए०	१०५
४	जैन ज्योतिष का महत्वपूर्ण ग्रन्थ—[श्रीयुत बा० अग्रचन्द्र नाहटा	११०
५	कलिङ्गाधिपति खारवेल—[श्रीयुत प्रो० गो० खुशालजैन एम० ए०, साहित्याचार्य	११७
६	सोमदेवसूरि का आर्थिक दृष्टिकोण—[श्रीयुत प्रो० रमेशचन्द्र एम० ए०	१२४
७	विविध विषय—(१) मथुरा से प्राप्त अम्बिका की एक नवीन मूर्ति —श्रीकृष्णदत्त वाजपेयी एम० ए० (२) वार्ताभ सिंह सूरि की अपूर्व कृति—स्याद्वार्तासिद्धि —[श्रीयुत प० हरवारालाल न्यायाचार्य (३) कवि जोधराज गार्दाका विरचित—सम्यक्त्व कौमुद —[श्रीयुत प० नेमिचन्द्र शास्त्री (४) उड़ीसा के गजोटियर में जैन उल्लेख	१३० १३२ १३४ १३५
८	साहित्य समालोचना—(१) श्री भवर्णाचल महात्म्यम् (नंग अनंग कुमारी का पुण्य चरित) (२) आत्मावलोकन (३) स्तोत्रत्रयी सार्थ (४) युगप्रधान श्री जिनदत्तसूरि (५) श्री भावार्णवारणपादपूर्यादिस्तोत्रसंग्रह (६) चतुर्विंशति जिनेन्द्र स्तवनामि (७) श्री चतुर्विंशति जिनस्तुति (८) बाहुवर्ली (राष्ट्रीय काव्य) —[श्रीयुत प० नेमिचन्द्र शास्त्री	१३७ १३७ १३८ १३८ १३९ १४० १४० १४० १४०





श्रीजिनाय नमः

जैन विज्ञान-भास्कर

जैनपुरातत्त्व और इतिहास-विषयक साण्मासिक पत्र

भाग १५

जनवरी १९४९। माघ, वीर जि० सं० २४७५

किरण २

चीनदेश और जैनधर्म

[ले०—श्रीयुत वा० कामता प्रसाद जैन एम० आर० ए० एस०, डी० एल०]

.0

“The cultural relationship between China and India has an extra remote origin, So remote that it is beyond our comprehension”—

Dr. Tai Chi—Tao¹

चीनदेश के प्रकाण्ड परिचय डा० ताइचि-ताउ का कथन है कि चीन और भारतवर्ष का सांस्कृतिक सम्बन्ध अतीव प्राचीन है—इतना प्राचीन कि उसका अनुमान लगाना कठिन है। डॉ० सा० का यह कथन निम्नांशक वस्तुस्थिति का द्योतक है। जैनशास्त्रों में हमें चीन देशका उल्लेख कर्मभूमि के आदिकाल में भ० ऋषभदेव के समय से ही मिलता है। तब चीनदेश की गणना अनार्य देशों की कोटि में की गयी थी^२ और पुराणकार कहते हैं कि भ० ऋषभदेव के पुत्रों के नामकी अपेक्षा अथवा उनके शासनाधिकार में रहने के कारण देशों के जो नाम प्रसिद्धि में आये थे, उनमें चीन और महाचीन देश भी थे^३। यह निश्चय है कि सुसंस्कृत चीनवासियों के पहले उम देश में असंस्कृत मनुष्य रहते थे। चीनालोग

1. On Cultural Relations Between India & China, by Tai Chi-Tao, p 1

२ प्रश्न व्याकरण सूत्र (श्वे०)—हैवराषाद संस्करण—१० १४ (..अथर्व, चीन, जातिष..)

३ “ऋषभदेवतया पुत्रतया नामिहं सयलदेश जायिषा । ते कुश-कारमीरदेश एवं देश अट्टणं अनङ्ग आदन, हाबस, मुगदिसुं, धनगिरि, लीकोत्तर, खोजनाट, पांज्य, ताबीउ, त्रिहृति भोट, महाभोट, चीण, महाचीण, बंगाज, पुरसाण, मगध...प्रमुच अनेक देश वसंत ।”-पृथ्वीचंद्र चरित

—Dalal; प्राचीन गुर्जर काव्य संग्रह (बनोदा) पृ० २४

कासपियन भील के दक्षिण सै जाकर के चीन में बसे बताये जाते हैं। पुरातत्त्वविदों का मत है कि वे मिलीयवंशोद्भूत ही सम्भवतः हैं। उनकी शरीर आकृति और अवयव आर्यजाति से सम्पूर्ण भिन्न हैं। वह मङ्गोलीयश्रेणि भुक्त हैं। फोही चीन के प्रथमाधीश्वर अनुमान किये जाते हैं, जिन्होंने चीनीभाषा बनायी और राज्य में विवाह, सङ्गीतशास्त्र, वेशभूषादि के नियम प्रचलित किये और उन्हें लिपिबद्ध किया। वह चीनी वर्णमाला के आदि सृष्टा थे*। इस इतिवृत्त से जैनों का यह कहना कि चीन मूलतः अनार्य देश था, उचित ठहरता है। जैनों को चीन का पता उस समय से था जबकि वहाँ के आदिनिवासी सभ्य और सुसंस्कृत नहीं थे। किन्तु जैनों का सीधा सम्पर्क चीनवासियों से कब हुआ और जैनधर्म कभी वहाँ पहुँचा या नहीं ? यह प्रश्न विचारणीय है।

डॉ० बुड्डर को भी अपने अध्ययन में यह शङ्का हुई थी कि क्या जैनधर्म चीन में कभी पहुँचा था। डॉ० वेबरने जैन ज्योतिष शास्त्रोका अध्ययन करते हुए उसका सादृश्य चीनी-मान्यता से पाया था। इसपर उन्होंने यही अनुमान निर्धारित किया था कि जैनों से चीनवासियोंने ज्योतिष विद्या ली थी*। चीनी हमारी तरह ही बाह्य शक्तियों और दम दिक्पालादि मानते थे*। जैन चिन्ह स्वस्तिका भी चीनों को मान्य है, जो भारत से जहाँ पहुँचा है*। इसके अतिरिक्त चीनदेश के प्राचीन धर्म तावइज्म (Tavism) की शिक्षा बिल्कुल जैनधर्म के अनुरूप है। जैन विद्वान् श्रीचम्पनगयजी विद्यावाग्धि ने तो लिखा है कि "तावमत यथार्थ भावका अपेक्षा जैनधर्म की शिक्षा का ही खुलामा है।" तावमत की स्थापना भ० महावीर के समय अर्थात् ईस्वी पूर्व छठी शताब्दि के लगभग लावट्जे (Lao-tze) नामक तत्त्ववेत्ताने की थी। 'ताव' शब्द का अर्थ जीवन है, जो अनादिनिभन है। इस शाश्वत जीवन को प्राप्त करना मानव का ध्येय है। तावमत के रहस्यमय ग्रन्थ 'ताव-तेह-चिङ्ग' (Tao Teh-Chung) में लिखा है कि—

"जितना ही विशेष दूर कोई मनुष्य अपनी सत्ता (जीवन-आत्मा) से बाहर जाता है, उतना ही कम वह अपने को जानता है।" (से० बु० ई०, भा० ३६ पृ० ८६)

४ हिन्दी विश्वकोष, (कलकत्ता) भा० ६ पृष्ठ ४१७

५ "I do not know if Jainism flourished in China — Buhler जैनधर्म का महत्त्व (बंबई) पृ० २७२

६ "...The Chinese must be regarded as the borrowers, through the medium of Buddhism, with which Jainism was frequently confused by the Chinese."

— Dr. Weber, nd. Ant, XXI., p. 15.

■ हिन्दी विश्वकोष, भा० ६ पृ० ४१७

■ रासमाळा, पृ० ४२

१ अलङ्कार संगम पृ० ३१४

यह शिष्टा बिल्कुल जैन के अनुरूप है। एक जैनी प्रतिविन बाह्य सम्बन्ध में न जाने की भावना निम्न शब्दों में भाता है—

“न सन्ति बाह्या मम केचनार्था,

भवामि तेषां न कदाचनाहम् ।

इत्थं विनिश्चित्य विमुच्य बाह्यं,

स्वस्थः सदा त्वं भव भद्र मुच्यै ॥ २४ ॥” —सामायिकपाठ

आगे उसी चीनी पुस्तक में कहा है कि—

“वह मनुष्य जिसकी जात (व्यक्तित्व) में ताव (शाश्वत जीवन) के गुण विशेषरूप में हैं, एक बालक के सदृश होता है। विधैले कीड़े उसको डंक नहीं मारते। क्रूर पशु उसको नहीं पकड़ते। शिकारी पक्षी उसको नहीं खाते।” (पूर्व पृ० ६६)

जैनधर्म में वर्णित जीवन की तीन अवस्थाओं बहिरात्मा, अन्तरात्मा और परमात्मा में जो उपर्युक्त वर्णन का सादृश्य अन्तरात्मा में है। अन्तरात्म दशाको प्राप्त मानव समरसो होने के कारण विश्वप्रेम का पुनला होता है। द्वेष, द्रोह और दुःख उसके पास नहीं फटकते। वही परमात्मरूप को जानकर परमात्म दशाको प्राप्त होता है। चीनीमन में भी यही कहा गया है—

“मनुष्य अपनी मानसिक शक्तियों को पूर्णरूप से काममें लाकर अपने स्वभावको समझ जाता है और जब वह अपने स्वभावको समझ जाता है तो वह परमात्मा को समझ जाता है ॥”

जैनसाधक नित्यप्रति यही भावना भाता है। वह ‘सामायिकपाठ’ में कहता है—

‘आत्मानमात्मन्यवलोक्यमान —

— स्त्वं दर्शनज्ञानमयो विशुद्धः ।

एकाग्रचित्तः खलु यत्र तत्र,

स्थितोपि साधुर्लभते समाधिम् ॥ २५ ॥

शाव-वज्र नामक चीनी विद्वान् उम परमात्मा को हृदय में विराजमान बतलाते हैं। वह लिखते हैं—

“आकाश शान्त है। कोई शब्द नहीं होते हैं।

तब परमात्मा कहाँ मिलेगा ?

दूरस्थ व्याप्त आकाश में उसकी खोज मत करो,

वह स्वयं मनुष्य के हृदय में विराजमान है ॥”

हृदय में विराजमान इस परमात्माको प्राप्त करना ही चीनी मुमुक्षु का ध्येय है ।' जैन साधक का ध्येय भी तो यही है ! परमात्मदशाके महत्त्व को प्रकट करनेवाले चीनी तत्त्ववेत्ता के निम्नलिखित वाक्य बड़े ही मार्मिक और अध्यात्मरस से पूर्ण हैं—

“प्रत्येक मनुष्य जो बाह्य वस्तुओं में विशेषरूपेण लिप्त रहता है (अर्थात् उनसे मोह करता है) वह अन्तरंग में निर्धन होता है ।” (दी म्यूजिंग्स ऑव ए चार्ईनीज मिस्टिक—पृ० १००)

“यदि तुम मानसिक पूर्णता की प्राप्ति में दत्तचित्त हो जाओ तो पुण्य और पाप सत्ताहीन हो जावें । यदि जिह्वा अपने प्राकृतिक नियम के आधीन हो जावे तो उसको लाभ और हानिका भान न होगा !”

(तावइस्ट टीचिंग, पृ० ४७)

“शरीर से छुटकारा पाने के लिये केवल एक ही मार्ग है, जो मनसे कषायों का निकाल डालना है ।” (Ibid, p-42)

“महात्मा पुरुष सर्वोत्तम विजयी है ।” SBE. xxxix p 385)

“वह मनुष्य जिनमें उत्कृष्ट गुण पाये जाते हैं प्रकाशपर अवस्थित होकर ऊपर चढ़ जाते हैं । उनके शरीर के बन्धन नष्ट हो जाते हैं ।” (Ibid, 324)

“ध्येय की प्राप्ति का अर्थ पूर्ण आनन्द है ।... - आजकल ध्येय प्राप्ति का भाव गाड़ियों और छत्र की मिद्धि से है । परन्तु गाड़ियों और छत्रका प्रभाव शरीरपर पड़ता है । उनका कोई सम्बन्ध हमारे स्वरूप से, जैसा वह नास्त्य में है, नहीं है । जब ये वस्तुएँ प्राप्त हो जाती हैं तो वह अल्प समय के लिये होती हैं । क्षणिक-होनेके कारण उनका आनन्द जाना रुक नहीं सकता है ।..... अतः वह मनुष्य जो सांसारिक वस्तुओं के पीछे अपने आपको भूल जाते हैं और पौद्गलिक वस्तुओं के ध्यानमें अपने अमली स्वरूपको गंवा देते हैं । उनकी वास्तव कहना पड़ता है कि वे ऐसे मनुष्य हैं जो प्रत्येक कार्य को उल्टा करते हैं ।” (Ibid. pp 372-373)

ठीक इस प्रकार के धर्म-वाक्य जैनशास्त्रों में हमको पद-पद पर मिलते हैं । उदाहरण रूपमें कतिपय निम्न प्रकार हैं—

ममपुत्तं मम मञ्जा मम घणघणोत्ति तिक्कंखाए ।

चहउण धम्मबुद्धि पञ्छा परपडदि दीहसंसारे ।।” (चारहअणुवेक्खा)

भावार्थ— बाह्य जगत के मोहबन्धन में फँसे रहने के कारण कि यह मेरा पुत्र है, मेरी भार्या है, मेरा धनधान्य है और धर्मबुद्धि को छोड़ देनेसे मानव दीर्घ संसार में पड़ता है !

“जेण शिरंजणि मणु धरिउ विसयकसायहिं जंतु ।

मोक्खह कारण एत्तडउ अवरइं तंतु ण मंतु ॥” (पाहुडदोहा)

अर्थ—“विषयकषायों में जाते हुए मनको जिसने निरजन में रोक लिया तो शरीर से मुक्त होने—मोक्षपानेका कारण इतना ही है । और कोई तंत्र है न मत्र !”

‘पाउवि अप्पहिं परिणवइ कम्महं ताम करेइ ।

परमणिरंजणु जाम ण वि णिम्मलु होह मुणेइ ॥’—पाहुडदोहा

अर्थ—“पापका आत्मा में तभीतक परिणाम होता है और तभीतक कर्मबन्ध होता है, जयतक, निर्मल होकर, परमनिरंजनोंको नहीं जान लेता ।”

‘जोइय जोएं लइयइण जइ धंधइ ण पडीसि ।

देहकुडिल्ली परिखिवइ तुहुं तेमइ अच्छेसि ॥”

अर्थ—‘हे जोगी ! जोग लेकर यदि तू फिर धंधे में नहीं पड़ेगा तो इस देहरूपी कुटिया का त्तप हो जायगा और तू अत्य (परमात्मा) हो जायगा ।”

‘अरि जिय जिणवरि मणु ठवहि विसयकसाय चएहि ।

मिद्धि महापुरि पइसरहि दुक्खहं पाणिउ देहि ॥”

अर्थ—‘रे जीव, जिनवर में मनको स्थिर कर, विषय-कषाय को छोड़, सिद्धिमहापुरी में प्रवेश कर और दुखों को पानी दे ।”

“तोडिवि सयल वियप्पडा अप्पहं मणु वि धरेहि ।

सोक्खु शिरंतरु तहिं लहहि लहु संसारु तरेह ॥”

अर्थ—“समस्त विकल्पों को तोड़कर आत्मा में मनको धारण कर वहीं तुम्हें निरन्तर सुख मिलेगा और तू शीघ्र संसार को तर जायगा ।”

‘जे पज्जयेसु शिरदा जीवा परसमयिग ति णिहिट्ठा ।

आदसहावम्मि ठिदा ते सगसमया मुणेदव्वा ॥”

भावार्थ—जो जीव पर्यायों में मोही हो रहे हैं—संसागी वस्तुओंके रागद्वेष में फँसे हुए हैं, वे बाहर के पराये मतके अनुयायी हैं और जो स्वात्मा के स्वभाव में लीन है, वे अपने—आत्मधर्म के माननेवाले हैं ।

“तिसिदं व भुक्खिदं वा दुहिदं दहूण जो दि दुहिदमणो ।

पडिबज्जदि तं किवया तस्सेसा होदि आणुकेण ॥”

भावार्थ—जिसके हृदय में भूवे, प्यासे और दुखीको देखकर पीड़ा उत्पन्न होती है और उन्हें वह करुणा से अपनाता है, वह मानव ही अनुकम्पावाला है ।

इस प्रकार पाठक देखेंगे कि प्राचीन चीनीधर्म और जैनधर्म के सिद्धान्तों में परस्पर कितनी एकता है । दोनोंके सिद्धान्त और उपदेश एक समान है । क्या यह संभव नहीं है कि तीर्थङ्कर महावीर की पवित्र वाणी का प्रसार ही लावत्ते द्वारा चीनमें किया गया हो ? अतः कहना होगा कि चीनीवासी जैनधर्म और अहिंसामिद्धान्त से सर्वथा अनभिज्ञ नहीं थे । संभव है कि बौद्धधर्म के साथ अथवा उससे पहले ही जैनधर्म वहाँ पहुँचा हो । शास्त्रीय साक्षी तो यही बताती है । चीनके प्राचीन स्थानों और कीर्तियों का सूक्ष्म अवलोकन जैनदृष्टि से किया जावे तो संभव है कि जैनोंके अस्तित्व का कुछ पता वहाँ चले । श्री एन० सी० मेहनाने बताया था कि चाइनीज़ तुर्किस्तान की गुफाओं में नग्न साधुओं के चित्र बने हुए मिले हैं, जो संभवतः जैन थे । कुछ प्राचीन मूर्तियाँ भी वहाँ पर पड़ी हैं, जो यद्यपि म० बुद्धकी मूर्तिके रूपमें पूजी जाती हैं; किन्तु उनकी आकृति जिनप्रतिमा सदृश है । वैसे चीनी भाषाके त्रिपिटक एवं अन्य शास्त्रोंमें जैनोंका उल्लेख मिलता है । डॉ० टुक्कीका कथन है कि उनमें जैनोंका उल्लेख मुख्यतः 'निर्ग्रन्थ' नाम से और गौणतः 'अचेलक' रूपमें हुआ है । उनको 'ज्ञातपुत्र' अथवा 'ज्ञातृपुत्र' श्रमणों से भिन्न निर्दिष्ट किया है । ज्ञातृपुत्रोंको प्रो० टुक्की सा० आजीविक अनुगान करते हैं; परन्तु हमें भूल न जाना चाहिये कि म० महावीर स्वयं 'ज्ञातृपुत्र' कहलाते थे और अनेकान्तमत—अस्ति नाम्न्यादिरूप स्याद्वादके उपदेष्टा थे । चीनीशास्त्र ज्ञातृपुत्र श्रमणों को 'अनुभय-सिद्धान्त' का प्रतिपादक घोषित करते हैं । हमारा अनुमान है कि चीनी साहित्य में म० महावीर ज्ञातृपुत्र से पहलेके जैनश्रमणों का उल्लेख निर्ग्रन्थ अथवा अचेलक श्रमण रूपमें किया गया है और म० महावीर के श्रमण उनकी अपेक्षा ज्ञातृपुत्र-श्रमण कहे गये हैं ।

आर्यदेव के 'षट्शास्त्र' में निर्ग्रन्थ श्रमणों के आसदेव ऋषभ कहे गये हैं और उसमें निर्ग्रन्थ श्रमणों की कठिन तपस्या का विशेष उल्लेख किया गया है । चीनी टीकाकार कि—त्सांग ने उसकी विवेचना करते हुए निर्ग्रन्थ मतपर विशेष प्रकाश डाला है । चीनी भाषामें संस्कृत से अनुवादित हुआ 'उपयहृदय' नामक एक न्यायग्रन्थ उपलब्ध है । उसमें निर्ग्रन्थ (जैन-सिद्धान्त) का निरूपण हुआ है । जैनों के नव-तत्त्वों में निर्जरा को छोड़कर केवल

१ An Introduction to Indian Art

२ मध्यचीन में नान्जिङ्ग से २० मील दूर अवस्थित 'सहस्रबुद्ध' नामक मठ में जो २४ फीट ऊँची बुद्ध मूर्ति (पद्मासन) विराजमान है, वह बिल्कुल जिन प्रतिमा भासती है । आजकल उसे भीवर उड़ा रक्खा है । फिर उसको स्थान मुद्रा और आसन जैन के समान है । ता० १८ जुलाई ४८ को 'इ. इ. य.' में चित्र है । यह १५०० वर्ष प्राचीन है ।

३ "तीर" महावीर जयन्ती विशेषांक, वर्ष ४ पृ० १२२-१२६

आठ (१) जीव, (२) अजीव, (३) पाप, (४) पुण्य, (५) आसव, (६) संवर, (७) बंध, (८) मोक्ष बताये हैं। पाँचों ज्ञानों का निर्देश अलबत्ता ठीक से किया गया। आठ कर्मोंका उल्लेख छः आवरणों के नामसे निम्नप्रकार किया है—

(१) दर्शनावरण, (२) वेदनीय, (३) मोहनीय, (४) आयु, (५) गोत्र, (६) नाम। इनमें ज्ञानावरणीय और अन्तराय के चीनी लेखक भूल गया है। क्रोध, मान, लोभ, माया—

इस प्रकार चार कषाय भी गिनाये गये हैं। चीनी साहित्यमें और भी बहुत से जैन सम्बन्धी उल्लेख प्रो० टुक्की को मिले हैं, जिसपर वह एक लेख लिखनेवाले थे। सारांशतः चीनीभाषा के साहित्यमें जैनोंके उल्लेख मिलना इस बातका प्रमाण है कि चीनीलोग जैनधर्म से परिचित थे।

जैनसाहित्य में आगे जो थोड़े-से उल्लेख हमें मिले हैं उनसे स्पष्ट है कि जैनियोंका सम्पर्क चीनदेश से प्राचीनकाल से है। जैन व्यापारीगण समुद्र द्वारा जिन द्वीपों से व्यापार करते थे उनमें चीन देशका भी नाम मिलता है। 'शत्रुञ्जयमाहात्म्य' में जैन सेठ जावड़के चरित में लिखा है कि 'उमक जहाज भोट, महाचीन और चीनको गये थे'। फिर वह मुवराद्दाप पहुँचा था। चीनदेश की वस्तुओंमें चीन-पट, एक विशेष प्रकार का बल्ल और भवल (कपूर) जैनाँमें विशेष प्रचलित थे। जिस प्रकार आजकल चाइना-सिल्क प्रसिद्ध है, वैसे ही उस प्राचीन कालमें चीन पट प्रसिद्ध था और वह एक खास रंगका बनता था; यही कारण है कि प्रसिद्ध राजबार्निक-कारने उसके रंगके अनुरूप एक विशेष पर्वतका रंग निर्दिष्ट किया था। "चीनपटवर्णः वाक्यका अर्थ "चीनदेश के बने हुए रेशमी कपड़ोंका-सा वर्ण" पर्वतका है, श्रीमान् पण्डितप्रवर माणिक्यचन्द्रजी न्यायाचार्य ने निर्देश करने की कृपा की है। श्रीवसुविन्दु प्रतिष्ठापाठ में चीन के कोमल सचिकण सुन्दर बल्ल को प्रतिष्ठा कार्य में आच्छादन के लिये प्रयुक्त करने का विधान है। "श्रोहेमचन्द्राचार्यने चीनाक नामक एक धान्यविशेष का उल्लेख किया है, जो कौबों को अधिक प्रिय होता है। ('चीनकस्तु काककगु) [काकपिया कगु काककगु]—अभिधानचिन्तामणि ४। २४४) संभव है कि

१ "घोर" महाबोर जयन्ती विशेषार्क, वर्ष ४ पृ० ३२२-३२६

2 "gāvaṭa sent ships to Bhota, Mahāchīna and chīna"

- Burgess, Satrunjaya Mahātmyan (Bombay)-p. 30.

३ राजवात्तिक पृ० ४०, श्वे० बृहद् भाष्य (१३६६२) में इसका नाम 'चीन्हासुय' लिखा है। 'सायकुमार चरित' (२।१।४) भवल नाम से चीनीकपूर का उल्लेख है। 'भवल' चीनी कपूर का अपरनाम है; यथा:—

'चीनकरचीनकपूरः कृत्रिमो भवलः पटुः। मेघसारस्तुपारश्च द्वीपकपूरश्च स्मृतः ॥' मुमिसुव १ काव्य सर्ग ६ में कपूर के उपयोगका उल्लेख है।

४ "चीनस्तुतुयस्तुतरीयपट क्षैरकनं पुरा निर्मितं।" वसुविन्दु प्रतिष्ठापाठ सटीक पृ० ४६

यह शब्द चीनदेश के चावल के लिये प्रयुक्त हुआ हो। सारांश यह कि चीनदेशकी वस्तुओं का ज्ञान जैनियोंको था—वे उनको अपने दैनिक व्यवहार में लाते थे।

प्राचीनकाल में भारतवासी चीनदेशको स्वर्गलोक और इन्द्रको वहाँ का शासक मानते थे। भारतवासी मनुकी सतान होनेके कारण मानव अथवा मनुष्य कहलाते थे। विद्वानोंका मत है कि इन भारतीय मनुष्यों का संघर्ष देवताओं और दैत्यों में चला करता था। भारतीय मानव प्रायः देवताओंके साथ रहा करते थे। दैत्यों के लिये देवताओंके देशको विजय करना सुगम न था। जब कभी भारतीय आर्य देवताओंकी सहायता करने गये तो वे हिमालय पर्वतको पार करके वहाँ पहुँचे थे। सचमुच देवताओं का देश चीन ही था। अर्जुनने हिमालय में तपस्या करके इन्द्रराज से दिव्य शस्त्र प्राप्त किया था। देवलोककी गणना वर्जित देशों में की गयी है चीन भी ऐसा ही देश समझा गया है। देवताओंकी तरह चीनी भी अपने सौन्दर्य के लिये प्रसिद्ध है। चीनी स्वयं अपने देश और राज्य को 'स्वर्गीय' अर्थात् देवलोकका बताते हैं। दैत्य, किन्नर, नाग आदि नामों की जातियाँ मध्य-प्रेशिया में एक समय बसती थी। जैनग्रन्थों में मानवों के साथ-साथ सुर, खेचर और किन्नर जाति के लोगोंका उल्लेख हुआ मिलना है। नग्लोक में विजयाद्वीप पर्वतोंपर स्वर्गों के देवता नहीं मिल सकते। अतः यह मानना होगा कि उपर्युक्त वाक्यों में 'सुर' और 'किन्नर' शब्द नग्लोक के मानवों के लिये प्रयुक्त हुए हैं। खेचर शब्द विद्याधरवश के लोगोंका द्योतक था। सिंहलद्वीप में सुरों, खेचरों और किन्नरोंको क्रीड़ा करने हुए लिखा है। करकडु के विषय में लिखा है कि वह उम घने जंगल में घुम गये जिसमें मनुष्य, खेचर, किन्नर और सुर भी नहीं घुम सकते थे। स्मरण रहे, विक्रिया अद्विधारी सुरों के लिये 'कर्म' भी जगत् में घुम नाना बायें हाथ का स्वन है। अतः उपर्युक्तलिखित सुर-किन्नर देवपर्याय के न होकर नगपर्यायके लोग ही होना चाहिये। 'भविष्यत्कथा' में एक स्थानपर उल्लेख है कि 'इन्द्र-नरेन्द्र-सुरेन्द्रने अर्चना की'। उम वाक्य में इन्द्र देवपर्यायका द्योतक है और सुरेन्द्र नग्लोक के सुरोंका बोधक होना चाहिये। इन उल्लेखों से स्पष्ट है कि जैन लेखक भी नगपर्यायके सुर किन्नरगदि जातियों से परिचित थे।

१ अंग्रेजी जैनगजट, फरवरी-मार्च ४८, पृ० २८-२९

२ हिन्दी विश्वकोश, भाग ४ पृ० ४१७

३ नन्दूलाखंड कृत 'रसान्त' नामक पुस्तक देखें

४ करकडुचरित (कारंजा सीरीज़) २।२, ४११, ७।३।४-५

५ करकडुचरित, परिच्छेद ७ कण्व १ खंड ५-६

६ करकडुचरित, ७। १। ४-५

७ 'इंदरचरितसुरिद्वि अचिह्न'—७।१२

जैन 'पद्मपुराण' में विद्याधरवंश के परिचय में लिखा है कि विजयार्द्ध पर्वत की दोनों श्रेणियों के अधिकारी नमि—विनमि के वंशज विद्याधर कहलाये थे। उनमें एक इन्द्र नामका राजा मुनिसुव्रतनाथजीके तीर्थक्षेत्र में प्रसिद्ध हुआ था। उसके समय में विद्याधर लोग इधर उधर फैल गये थे। इन्द्रने उन सबको वश किया और देवेन्द्र-वत् उसने राज्य-अवस्था की स्थापना की। उगने विद्याधर लोगों में देवनिकाय के भेद प्रभेदों और नामों की कलहना की। अमुरनगर के विद्याधर अमुर, यत्कीर्तिनगर के यत्, किन्नरनगर के किन्नर इत्यादि कहलाये। इन्द्र स्वयं सुर-विद्याधर हुआ और उसका साम्राज्य सुर अथवा देवसाम्राज्य कहलाया। अतएव यह स्पष्ट है कि जैन कथाओं में विद्याधरवंशोद्भूत सुर-अमुर-किन्नर-नाम आदि लोगोंका भी उल्लेख हुआ है। इन्द्रका यह सुर-साम्राज्य संभवतः चीन से सरासरी उसके निकट ही स्थापित हुआ भासता है। हिन्दू पौराणिकोंने इन्द्रकी राजधानी और उसके राजस्थानादि उत्तरीय ध्रुव में स्थित बनलाये हैं। स्वर्गादि की कलहना भी हिन्दू-पौराणिकों का ही है—यह इन्द्र विद्याधर राजा ही हो सकता है; क्योंकि देवेन्द्र को हिन्दू भी उत्तरीयलोक से मानते हैं। इस अवस्था में विजयार्द्ध की स्थिति उत्तर और दक्षिणी ध्रुवों से ठीक समान है। विजयार्द्ध २५ योजन ऊँचा और भूमिपर ५० योजन चौड़ा शाखा से बनता है। वह पूर्व पश्चिम समुद्र से समुद्रतक विस्तृत है और चांदी के समान गहका है^१। इन ध्रुवों में जो भोज हुई है उसमें वहाँ नगरी और ग्रामोंका अस्तित्व प्रमाणित होता है। एक समय वहाँ की अधिकता से वहाँ के निवासी यूरोप, एशिया आदि देशों का और चले आये थे^२, पदार्थ विज्ञान से भी इस शोकके प्रकोपका समर्थन होता है^३। संभवतः इन्द्र विद्याधर के वंशज चानग आकर बसे हो और उन्होंने अपने पूर्वज इन्द्रको भाग्यनाथ अनुसर अपने राज्यको सुरों या देवोंका राज्य कहा हो तो आश्चर्य नहीं। इस राज्य गणपत्या और शोध करने की आवश्यकता है।

जैनशास्त्रों में मंगलावती (मंगलवार्द्ध) नामक देशका बहुत उल्लेख हुआ है^४, एक मंगलावती देश भागुकी खड में था और दूसरा जम्बूद्वीप में। अधुनाज्ञात लोकका समावेश जम्बूद्वीपान्तर्गत भगवखड में होता है^५। अतः यह मंगलावती देश अथवा उसके निवासी मंगल—लोकोंका पना ज्ञात दुनिया में चलना आगमन नहीं। सोलहवें तीर्थङ्कर शान्तिनाथका

१ अःपद्मपुराण (कजकता), पृ० ५६ व १०६-१०९

२ ऐशियाटिक रिसर्चेंज, भा० ३ पृ० २२

३ पद्मपुराण पृ० ५८-५९ व हरिवंशपुराण, पृ० ५४

४ 'वीर' भाग २ अंक १०-११

५ प्रो-हिस्टोरिक इंडिया, पृ० ४३

६ त्रिपिटक-विशाखा (सा० प्र०), पृ० ८, २२, २८, ४६, एवं ११२

७ इमारी रचना "भगवत् पार्वनाथ" पृ० १२८-१२९

जीब अपने एक पूर्वभव में मंगलावती देशके राजा क्षेमकर की रानी कनकचित्राका पुत्र रत्नमंचयपुर में जन्मा था। वज्रायुध उसका नाम था। क्षेमकर मुनिराज से दीक्षा ले उसने तप तपा और वह स्वर्ग गया था। चीनदेश का अपरभाग मंगोलिया नामसे प्रसिद्ध है। उसका यह नामकरण मंगोल जातिके कारण है। क्या यह संभव नहीं कि मंगलावती देशके लोगोंने चीनके इस भागका नाम मंगोलिया रक्खा हो ? वास्तवमें जैनशास्त्रों में वर्णित है और क्षत्रियोंका अध्ययन करने की आवश्यकता है। तब ही कुछ निश्चयात्मक कहा जा सकता है। मंगलावती देशरूपमें जैनी मंगोलिया से परिचित हों तो आश्चर्य क्या ?

जैनशास्त्रभंडारों में "ब्र० लामचीदास की कैलाशयात्रा" नामक रचना सवत् १८२८ की लिखी हुई मिलती है। लाडनूं से श्रीभैरोंदानजीने ता० ५।८।१६२७ को उसकी प्रतिलिपि हमको भेजी थी। उसको पढ़कर हमने उसे जाली अनुमान किया था, क्योंकि किसी भारतीय का नाम लामचीदास नहीं होता और चीनादि देशों में जैनों का उल्लेख भी हमें सदिग्ध जंचा था। किन्तु अब हमारा विचार बदल गया है। एक भारतीय का लामचीदास नाम होना संभव है, क्योंकि तिब्बत भूटानादि देशों में जो भारतीय जाकर बसे थे, वह स्थानीय प्रथाओं से प्रभावित हुए थे और उन्होंने मिलेजुले नाम रक्खे। ब्र० लामचीदास नाम भी आधा तिब्बतीय और आधा भागतीय है। 'लामा' तिब्बत भूटान में पुण्यहित भिक्षु को कहते हैं। संभव है कि किसी लामा से जादू-गडा करवाया गया हो और उसके बाद ही लामचीदासजीका जन्म हुआ हो। अब लामा के अनुग्रह को लक्ष्य कर उनकी मानते लामचीदास नाम रक्खा। वह लिखते हैं कि वह क्षत्रियकुलोत्पन्न सूर्यवंशी गोपालारान्ध्रके श्रावक जैनी थे। भूटान देशके गिरगमनगर में वह रहते थे। वहाँ से वह विक्रम सं० १८०६ में ब्रह्मा चीनकी यात्रा के लिये गये थे। कानन होकर वह ब्रह्मा के किंगेटम प्रदेश के फोमी नगरमें पहुँचे, जहाँ की स्त्रियाँ मुलम्मेका काम अच्छा करती थीं। ब्रह्माकी गजधानी आवा शहर लिखा है। वहाँ भी वह गये थे। आगे ब्रह्माके कपूरीदेश में होकर गये, जहाँ कपूर उत्पन्न होता था और पत्थरों में सोने-चौडी की खानें थीं। कोचीन मुल्क को सीमापर बड़ावल पहाड़ के घाटेपर देवा नगर फिर वह पहुँचे। इस पहाड़ीपर उन्होंने बाहुबलीजीका प्रतिमा देखी, जिसे सभी बुद्धकी मूर्ति मानकर पूजते थे। कार्तिक में वहाँ मेला भरता था। इन प्रतिमाओंका एक द्वाथ उपदेशरुद्ध उठा लिखा है। अब यह मूलतः बुद्धप्रतिमा ही है। ब्र० जी को भ्रम हुआ। वहाँ से बौद्धदेशके होवीनगर वह पहुँचे। राजा और प्रजा बौद्ध थे। वह लिखते हैं कि 'इस देश में कहीं-कहीं अमेदना जैनी रहें हैं। उनकी प्रतिमा सिद्ध के आकार की है।' वहाँ से उत्तर की ओर चीनदेश, के गिरगम प्रान्त के ढाकुल नगरमें १६०० कोस चलकर पहुँचे। (१) नगर १८ कोसके

१ 'युधेन्द्रो मङ्गलावत्या चकीवज्रायुधोऽभवत्।' त्रिषष्टिस्मृतिशास्त्रम्

२ इन्डो-चिनो जर्नेल, भाग १ खंड १

धरे में लिखा है ! राजा-पजाको जंगाड़ा जैनी लिखा है । अविज्ञानको विशेष मानते हैं । रोष बौद्धमती हैं । वहाँ से चलकर खास चीनदेश के खोसम प्रान्तके पीकुननगर में पहुँचे लिखा है इसका कोट चीनीकोण ४० का है । ३२ दरबाजेपर लिखे हैं । पत्थर के मकान—बाजार आदि थे, कलकरी गाड़ी सड़कार और धुँये की पहियेदार क्रिस्ती नहरों में चलती उनसे देखी थी । बाजारको पंक्तिबद्ध महामुन्दर लिखा है । 'सड़कोंपर एक तार सूतके माफिक फौलादका बाम्ते डाक के लग रहा है । तीन घड़ीमें हजार कोमको खर दे सकता है । सैकड़ों विद्यामंदिर जारी थे । कम्बामका काम अद्भुत यहाँ से शुरू हुआ लिखा है । सारी दुनियाको यहाँ से ही घड़ियाँ बनकर जाती लिखी है । वणमाला के अक्षर २००० लिखे हैं । मनुष्यों का रंग गारा और वे मन्चे लिखे हैं । किला अष्टधातु का बना लिखा है । राजमहल में सुनहरी चित्रावली व हीरा पन्ना जड़े लिखे हैं । राजाका नाम अलग—शाह बौद्धमनी लिखा है । पर्वकी ओर पर्वत में रंगकी खान है, जिसमें तट्ठ तरहके रंग बनाकर छपाई होती है । कनपुतली (मिलो) से कपड़ा बुना जाता है । रेशमी, ऊनी और मखमची कपड़ा बनता है । मच बौद्धमनी है, कहीं कहीं कोई जैनी है । कनफूसश नामा अवतार गौतमबुद्ध से एकसी रूप बाद हुआ मानते लिखा है । खास चीनके लोग उमीके मनानुयायी थे । उस समय वहाँ मन् २३१८ चल रहा था । ब्र० लामचीदास वहाँ एक वर्ष ठहरे । बौद्धमंदिर कीमती जडाऊ देखे थे । ब्र० जीने लिखा है कि "इन छहों चीनगो आठ तरह के जैना देखने में आये हैं । खास चीनमें तुनावादे जैनी हैं । कोरिया चीनमें पातके हैं और घघेरवान्, बधानारे जैना हैं । तिब्बत चीनमें सोहनावारे जैनी हैं । और चीन नातार में भी मोहन वारे जैनी हैं । महाचीन में जगाडा जैनी हैं । काचीनमें अमेइता जैनी हैं ।" सग्व है, यह जैना व्यापार करने का नायन ने वहाँ जाकर बप गये थे । पेकिंगशहर में तुना-वारे जैनियों के ३०० मन्दिर लिखे हैं । सग्वन प्रत्येक जैनगृह में चैत्यालय होगा—तभी इतनी सग्व्या हो सकती है । उनका प्रतिमा ग्वझायन भी है । पद्यासन प्रतिमाओं का एक हाथ केशलोच करता हुआ दर्शाया गया है । छत्र हीरा-मोती के हैं । सोने चांदी के कल्पवृक्ष बने थे । वे दीक्षा कल्याणक को विशेष पूजते थे । जैनागम भी उन्होंने चीन की बोलचाल में रचा था । घर्मोद्योत खूब था । पेकिंग से वह तातार देश में सागर नगर पहुँचे थे । वहाँ घघेरवाल जैनी मिले, जिनके बिब मनोहर ३॥ गज ऊँचे और १॥ गज चौड़े, चौथ काल के अत समय जैसे देखे थे । बिम्ब के दोनों कर उठे बनाये अर्थात् वरद् मुद्रा में थे । आजकल इनको बौद्ध कहा जाता है । घघेरवाले जैनों से पूछा तो बताया कि, यह त्रिलोकेश्वर है—समवशरण में दोनों कर उठाकर भव्यजीवों का सम्बोधन कर रहे हैं ।

वहाँ से ब्र० जी पश्चिम की चलकर छोटी तिब्बत के मुंगादेश के वरजंगम नगर गये थे । वहाँ उनको बधानारे जैनी मिले थे । उनके ८००० घर व २००० मंदिर बताये हैं । मंदिरों की गुम्बज तीन, पाँच व सात तक लिखी हैं । कलश सौ-दो-सौ एक २ पर विराजे

कनाये हैं। अरहंत की माता मरुदेवी के बिम्ब हैं। रत्न बरसने के चित्र व १६ स्वप्नों के चित्र भी बने हैं। गर्भ व जन्म कल्याणक पूजते हैं। बहा से तिब्बत के एरुत नगर गये थे। वहां का राजा जैनी लिखा है। सोमावरे जैनी वहां थे। हजारों मंदिर नदी किनारे लिखे हैं। जेठ बंदी १४ को मेला होते लिखा था। १५० गज ऊँचा सुनहरी मेरु पर्वत मंगमरमर का बन रहा उन्होंने देखा था, जिसमें देवेन्द्रों द्वारा जन्माभिषेक का दृश्य अंकित था। बहा से वह मानसरोवर पहुँचे थे। मिलवन नगर में उनको जैनी मिले, जिनके साथ वह एक वर्ष रहे। उनसे जिनागम सुनकर ग्याङ्ग प्रतिमा के धारी हुये। वहा १०४ मंदिर शिखरबन्द हैं। बावन चैत्यालय नन्दीश्वर द्वीप के बने हुये हैं। बहा से आगे हनुवग देश उनको मिला था। सब प्रजा जैनी लिखी है। अनेकों मन्दिर हैं। वहां के लोगों ने गेका, किन्तु ब्र० जी माने नहीं और कैलाश के दर्शन करने का सकल कर्क निकल पडे। आगे मागर गंग नाला मिला, जिसे ४ कोम गहरा चौड़ा लिखा है। ब्र० जी इमी नाने पर आसन और अनशन माढ कर खडे हो गये। प्रतिज्ञा की कि यदि कैलाश के दर्शन हुये तो अन्नजल ग्रहण करके शेष नीर्थों की यात्रा करूँगा और मुनिव्रत धारण करूँगा-अन्यथा समाधिग्रण होगा। इस प्रकार अनश करते जब चौथा दिन हुआ तब कोई व्यन्तर आकर प्रकट हुआ। उसके अनुग्रह से वह कैलाश पर्वत पर पहुँच गये। कैलाश पर पहली टोक ऋषभदेव की बनाई, जिसमें चरण है। श्वेत टोक ८०० धनुष उ गिये। फिर ७२ मंदिर सुवर्ण भातुमई बन्दने का बान लगाते। उनमें तीन चौथीमा की ७२ प्रतिमायें रत्नमई देव निमित्त विराजमान हैं। आगमम मुनियों को निर्माण मृगिया—निष-धिकायें बनी हुई है। चारों ओर सोना लपकाता की स्थानें हैं। ४० योजन की परिक्रमा है। इस प्रकार कैलाश की बन्दना करके त्रिष मार्ग से ब्र० जी गये थे, उसी से लौट कर आये। अट्ठारह वर्षों बाद अपने देश को वापस आये। एक वर्ष ठहर कर भारत के नीर्थों की बंदना करने गये। दक्षिण में जैनपद्मी में जाकर ठहरे, वहा से कैलाश यात्रा का वर्णन लिखाकर विविध देशों के मदिगों को भिजवाया।

ब्र० लामचीदाम की उक्त यात्रा में शङ्का करने के लिये गुंजाडश नहीं है, फिर भी हो सकता है कि कहीं २ पर उनके वर्णन में अतिशयोक्ति हो। संभव है कि वह कैलाश पर्वत के ऊपर भी न पहुँचे हों और गर्भियों के दिनों में जब बर्फ पिघल जाती है तब मंदिरों को दूर से चगकता हुआ देखा हो। वर्णन सुनकर भी लिख दिया हो। अथवा किसी देव की कृपा से उन्हें दर्शन हुये हों तो भी कोई अनहोना बात नहीं। सारांश यह कि श्री लामचीदास जी ने यात्रा की अवश्य थी। उनकी मंशा वर्मा, चीन का सैर सपाटा करने की थी। फिर उनको कैलाश यात्रा करने की सुच आई और वह पेकिन से तिब्बत को चले गये। पुराने जमाने में चीन जाने के लिये वही स्थल मार्ग था, जिससे ब्र० जी गये थे। लका से भी व्यापारी लोग चीन देश को ईस्वी की प्रारंभिक शताब्दियों से स्थल मार्ग

से ही आया-जाया करते थे । पहले वह जहाज से मगध देश पहुँचते थे और वहाँ से वह पटना से चीन को जो विशद मार्ग गया था, उस पर अन्य सारवाहों के साथ जाया करते थे । 'फूलमालपचीसी' में भी चीन-महाचीन आदि समुद्र पारके देशों से जैनों के आने का उल्लेख मिलता है ।^१ उपर डॉ० जैसेये टुक्की को तिब्बत से सस्य मठ (Saskya Monastery) से १४ वीं शती की एक जैनमूर्ति भी मिली है । अतः ब्र० जी का उक्त प्राचीन मार्ग द्वारा चीन को जाना स्वाभाविक था । हो सकता है कि किन्हीं खास स्थानों के देखने के लिये उन्होंने इस मार्ग का कहीं कहीं पर व्यनिकम किया हो ।

ब्र० लामचीदास जी ने जिन २ स्थानों का वर्णन लिखा है उनका पता लगाकर वस्तु-स्थिति को स्थापित करना आवश्यक है । साधारणतः हमें उनके द्वारा उल्लेखित नगरों और देशों में तीन का पता चलता है (१) आवा (Ava) निम्नन्देश बर्मा की पुरानी राजधानी इरावदी नदी के तट पर स्थित थी । उसमें अनेक बौद्ध मंदिर (Pagodas) बने हुए थे । किन्तु अब यह नगर उजाड़ हो गया है । फिर भी इसकी जनसंख्या ८००० थी । (२) ब्र० लामचीदास ने बर्मा से कोचीन होकर चीन पहुँचते लिखा है । पहले इंडोचीन के समस्त प्रायद्वीप को जो २३००० वर्गमील था, कोचान-चान के नाम से प्रसिद्ध था । उसकी राजधानी सांगोन (Saigon) है । (३) पेकिन् चीनदेश की राजधानी पी-हो (Pei-ho) और हुन-हो (Hun-ho) नामक नदियों के मध्य बसी हुई है । वह चीनी व तातारी आबादी के साथ दो भागों में विभक्त है । जनसंख्या लगभग १०००००० अनुमानतः श्री । स्वर्ग इमारतें (१) राजपट्ट, (२) वेनटाउर व इस ग्राउर तातारी भाग में और (३) "स्वर्ग का मंदिर" (Temple of Heaven) चानी भाग में दर्शनीय हैं । ब्र० लामचीदास ने जो उन स्थानों का विशद वर्णन लिखा है । आवश्यकता है कि जैन विद्वानोंको अपने शिल्प और मूर्तिकलाधिज्ञानका परिचय करवा जावे और उनको पुस्तकविज्ञानका पारगामी बनाया जावे । तदनुसार उनको बर्मा, चीन, इंडोचीन, जावा, सुमात्रा आदि देशों में खोज करने के लिये भेजा जावे । वे प्रत्येक प्राचीन स्थान के खड्डहों और मूर्तियोंका अध्ययन करें और जैन कीर्तियों का पता लगावें । किन्तु यह तो स्पष्ट है कि चीन में जैनी लोग एक

1 "The people of Iseland (Ceylon) traded to China, at the very beginning of our era and by land. There can be no doubt, that they went first by sea to the country of Magadha. There they joined in a body with the caravans of that country, and went to China, through what Ptolemy, & the author of Periplus, call the great route from Palibothra to China."

—Asiatick Researches, IX, 41.

2 Pear's Cyclopadie—Gazetteer of the World, pp 491, (Ava) ?

—523 (Cochin China & 604 (Peking)

समय मौजूद थे। उन्होंने अपने धर्मग्रन्थोंका अनुवाद भी चीनीभाषा में किया था। चीनी साहित्य में इसका भी यत्न लगाना आवश्यक है। आज भी जैन व्यापारीगण फ्रांस, अफ्रीका, जंजीबार, जापान, आदि देशों में फैले हुए हैं और कहीं-कहीं तो बड़ बस भी मये हैं। अतः चीनदेश में जैनी व्यापारियोंका पहुँचना स्वाभाविक है। जैनकथाओं से स्पष्ट है कि जैनी यात्री रत्नद्वीप, सुवर्णद्वीप, आदि विदेशों से जहाजों द्वारा व्यापार करते थे।

इस प्रकार संक्षेप में चीन देश से जैनों और जैनधर्मका सम्पर्क स्पष्ट होता है। यदि विद्वज्जन इस विषय में अधिक खोज करें तो विशेष प्रकार पढ़ने की संभावना है। प्रो० टुक्की ने चीनी साहित्य में जैन उल्लेखोंका पर्याप्त संग्रह किया था; किन्तु वह भी अप्रकाशित है। समाज यदि ऐसे उपयोगी और आवश्यक कार्यों में धन लगाये तो विशेष धर्मप्रभावना हो !

अलीगंज; }
२६-७-४८



जैनकला

[ले०—श्रीयुत पं० नेमिकन्द शास्त्री, ज्योतिषाचार्य]

आत्मा की सुकोमल, मंजु, मृदुल और मनोह्र नैतिक साम्प्रदायिक कला कहलाती है। मानव शिशु जिस क्षण आँखें खोलता है, उसी क्षण से बाह्य सृष्टि की विविध वस्तुओं की छाप अलक्ष्य रूप से उसके कल्पनाशील मन पर पड़ने लगती है। संसार का ऐसा कोई परमाणु नहीं, जो उसपर अपना प्रभाव बिना डाले रहता हो। किन्तु विशेषता संस्कार ग्रहण करने वाले की होती है, वह जैसा कल्पनाशील, सजग और सुबोध होता है, संस्कार के वातावरण को भी उसी रूप में ग्रहण करता है। इस प्रहोत संस्कार को मनुष्य अपने तक ही सीमित नहीं रखना चाहता है, बल्कि अन्य पर अभिव्यक्त करने के लिये अनिवार्य-सा हो जाता है।

अथवा यों समझिये कि मानव के हृदय और मस्तिष्क की रचना ही कुछ ऐसी है, जिससे संसार का वातावरण उसे प्रभावित करता है। जिस प्रकार चंचल पवन जलराशि पर अपना प्रभाव अंकित करता है, या मयूख रश्मियाँ जैसे शिलाखण्डों पर अपना शीतोष्ण गुण अंकित करती हैं, उसी प्रकार मानव मस्तिष्क में जड़, चेतन पदार्थों के चित्र अंकित होते रहते हैं। परन्तु मनुष्य की आत्मा में नैसर्गिक प्रेरणा होती है कि वह उन चित्रों को अभिव्यक्त करे। अभिव्यञ्जना की यही प्रणाली कला है।

भारतीय कला की उन्नति में जैनाचार्यों का स्थान भी अत्यन्त महत्वपूर्ण है। कारण कोई भी धर्म तभी अपना अस्तित्व रख सकता है जब उसकी कला उच्च कोटि की हो। सांस्कृतिक महत्ता और गौरव गरिमा ही धर्म का प्राण है। जैनैतर् विचारक और विवेचकों ने समय-समय पर जैनदर्शन और जैनकला की मुक्तकण्ठ से प्रशंसा की है। यद्यपि भारतीय कला का साम्प्रदायिक वर्गीकरण जैनशैली, बौद्धशैली और ब्राह्मण-शैली की कला का नहीं हो सकता है। बूलर¹ का कथन है कि भारतीय कला में साम्प्रदायिकता नहीं है। बौद्ध, जैन और ब्राह्मण सभी की भावना का स्रोत एकही है। कुमार स्वामी ने² हिस्ट्री इण्डियन एण्ड इण्डोनेशन आर्ट में बताया है कि शुद्धशैली के हिसाब से प्रान्तीय भेद या साम्प्रदायिक भेद कला में संभव नहीं। दार्शनिक भेद होने

1 Jain Art in the North P. 247

2 History of Indian and Indonesian Art P. 106; the Jaina Stupa and other Antiquities of Mathura. Int. p 6; Mehta, Studies in Indian Painting, pp. 1-2; Percy Brown, Indian Painting PP. 38, 51.; History of Indian Architecture.

के कारण कला में कुछ अन्तर आया है, पर कला का वर्गीकरण समय और भूगोल के अनुसार ही हो सकता है। भारत के प्रधान तीनों धर्म—जैन, बौद्ध और ब्राह्मण में कला की भावना आन्तरिक मौन्दर्याभिव्यक्ति की ही रही है, अतः कला के शैलीगत भेद मानना उचित नहीं।

जैनधर्म निवृत्ति प्रधान धर्म है, इसमें इतर धर्मों की अपेक्षा अनेक विशेषताएँ हैं। धर्म की विशेषता के कारण जैन धर्मानुयायी कलाकारों की अभिव्यञ्जना में भी पर्याप्त अन्तर है। यदि प्रतीकों के भेद से या अन्तर्जगत के भावविशेष को व्यक्त करने की प्रणाली के भिन्न होने से जैनकला को अलग स्थान दिया जाय तो अनुचित न होगा। जैन आदर्श वीतरागता का है, इसलिये जैन कलाकार प्रत्येक ललित कला में इसी आदर्श की अभिव्यञ्जना करता है। उसका ध्येय कला द्वारा लौकिक ऐप्पणा की वृत्ति करना नहीं होता, किन्तु शान्तरस का प्रवाह बहाकर द्रष्टा के हृदय में आध्यात्मिक भावना को जागृत करना है। जैन कलाकारों ने पत्थर या कागज के माध्यम द्वारा आध्यात्मिक रहस्य के उद्घाटन में आशातीत सफलता प्राप्त की है।

अभिव्यञ्जना की दृष्टि से जैनकला के दो भेद किये जा सकते हैं—स्थित कला (The Static Mood of art) और गतिशील कला (The dynamic mood of art) प्रथम में क्रम और औचित्य की प्रधानता तथा द्वितीय में गति, आरोहणवाद एवं भावव्यञ्जना की प्रधानता रहती है। स्थित कला के वास्तु, तक्षण और चित्र ये तीन भेद एवं गतिशील कला के संगीत और काव्य ये दो भेद हैं।

वास्तुकला—इस कला में कलाकार लोहा, पत्थर, लकड़ी और ईंट आदि स्थूल पदार्थों के सहारे अपने अमूर्तिक भावों के मौन्दर्य का अभिव्यञ्जना करता है। जैनों ने इस कला में प्राचीनकाल से ही अधिक उन्नति की है। गिरनाद^१ ने हिन्दुकला के बहुत से स्थापत्यों में जैन कला का पूरा प्रभाव बताया है। जहाँ तक वास्तुकला का सम्बन्ध है जैनकला अद्वितीय है। वास्तुकला में जैनधर्म की सुन्दर अभिव्यक्ति की गई है। विशाल पर्वतों पर प्रकृति के रम्य वातावरण में श्रेष्ठ मन्त्रियों का निर्माण कर जैनों ने वस्तुतः अपनी कला प्रियता का परिचय दिया है। श्री सम्मेदशिखर (Parshwanath Hill), गिरनार^२ और शत्रुञ्जय के निर्जन प्रदेशों की जैन स्थापत्य कला अपनी आभा और चमक से प्रत्येक दर्शक के मन को बरबस अपनी ओर खींच लेती है।

1 Guernat, Lo Religion Dgaina, p 279,

2 Fergusson, History of Indian and Eastern Architecture, ii, p. 24,

3 Elliot, Hinduism and Buddhism i, p 121

प्राचीन भारत की स्थापत्य कला में मथुरा का जैनस्तूप भी शिल्पतीर्थ का सर्वोत्कृष्ट नमूना है। यहाँ के रमणीय देवप्रसाद, उनके सुन्दर तोरण, वेदिकास्तम्भ, उष्णीष पाषाण, उत्कल कमलों से सुसज्जित सूची, उत्कीर्ण आयागपट्ट आदि जैनकला के गौरव हैं। चहार दीवारी के वेदिका-स्तम्भों पर अनेक सुगलबाली नर्सिकाएँ अंकित हैं, जो मथुराकला की अनुपम देन हैं। इन रमणियों के सुन्दर रत्नजटित वस्त्राभूषणों की कारीगरी को देखकर दाँतों तले अंगुली दबानी पड़ती है। चंपक, आम्र, अशोक और बकुल के उद्यानों में झीड़ासक्त अथवा स्नान और प्रसाधन द्वारा शृंगार मग्न देवियों को देखकर जैनकला का गौरव सहज ही हृदयंगम हो जाता है। इन वेदिकाओं को सुपर्ण और किन्नर देवों के पूजा दृश्यों ने और भी रमणीय और भावगम्य बना दिया है। बौद्ध स्तूप के पास जो दो बड़े देवप्रसादों के भग्नावशेष उपलब्ध हुए हैं, वे ईस्वी पूर्व दूसरी शताब्दी के हैं। डा० बूलर और स्मिथ आदि विद्वानों ने जैन स्तूप की सुन्दर कारीगरी की मुक्तकण्ठ से प्रशंसा करते हुए उसे भारतीय शिल्प का तीर्थ बताया है। वेदिकाम्भ और सूचीदलों की सजावट नीरस हृदय को भी सरस बना देती है।

विशेषज्ञों ने स्थापत्यकला को नागर (उत्तरी), बेसर (पूर्वी) और द्राविड़ इन तीन भागों में बाँटा है। दक्षिण के जैनमन्दिरों में होयसल या चालुक्य और द्राविड़ इन दोनों शैलियों का प्रभाव पाया जाता है। चन्द्रगिरि के पार्श्वनाथ बस्ति, कत्तले बस्ति और चामुण्डराय बस्ति जैनकला के सुन्दर निदर्शन हैं। कत्तले बस्ति १२४ × ४० फुट क्षेत्रफल का है। इसमें गर्भ गृह के चारों ओर प्रदक्षिणा है। नवरंग में मटा हुआ एक मुख्य-मण्डप भी है और बाहरी बरामदा भी। ये सभी मन्दिर द्राविड़ शैली के उत्कृष्ट नमूने हैं। फायरूसन^१ ने चन्द्रगिरि की १५ बस्तियों—मन्दिरों की स्थापत्य कला की प्रशंसा करते हुए कहा है कि इनकी नक्काशी उत्तर भारत की स्थापत्य कला से सर्वथा भिन्न है। इन मन्दिरों की बनावट कलापूर्ण है द्राविड़ और चालुक्य कलाओं के मिश्रित रूपकी अभिव्यञ्जना प्रशंसनीय है।

दक्षिण भारत में ई० पू० ३ से ई० १३ वीं शताब्दी तक जैन शासन रहने के कारण जैनकला की खूब उन्नति हुई है। तामिल और कन्नड़ दोनों ही प्रान्तों में सुन्दरतम जैन मन्दिरों का निर्माण हुआ है। पल्लव और गंग राजाओं ने अपने राज्यकाल में मठ चैत्यालय और दिव्य स्तम्भों का निर्माण कराया था। मन्दिरों की दीवार और छतों पर नक्काशी और पच्चीकारी का भी काम किया गया था। कई मन्दिर दो मंजिले और चारों ओर दरवाजे वाले थे। पापाण के अतिरिक्त लकड़ी के जिनालयों की प्रथा

^१ Fergusson, op. cit, p. 75, 172 and Burgess, Digambara Jain Iconography Ind, Ant, XXXII, p. 95-96.

भी प्रारम्भ हो गई थी। जैन वास्तुकला की यह प्रणाली नागर या आर्यावर्त की थी। इस कला के मन्दिरों का आकार चौकोर होता था तथा ऊपर शिखर रहता था। ई० ६-७ वीं सदी तक इसी प्रणाली पर मन्दिरों का निर्माण होता रहा। पश्चात् बेसर—समकोण त्रायताकार मन्दिर बनने लगे, इन मन्दिरों के शिखर ऊपर-ऊपर हीन-हीन होते जाते थे और अन्त में अर्द्ध गोलाकार गुम्बज बना होता था। सातवीं शताब्दी के आरम्भ में इस शैली के मन्दिर बादामी, ऐहोले, मामल्लपुर, कांची आदि स्थानों पर बनाये गये थे। विद्वानों का मत है कि समवशरण रचना का परिष्कृत रूप बेसर प्रणाली है।

इसके सिवा चतुर्मुख मन्दिर भी बनाये जाते थे। इन मन्दिरों की बनावट के बारे में कहा गया है कि इनके बीच में एक कमरा होता था, जिसके चारों ओर बड़े दरवाजे एवं बाहर बरंडा तथा उसारा होता था। छत सपाट पाषाण से पाट दी जाती थी और बड़े-बड़े स्तम्भों पर टिकी रहती थी। तीन कोठरियों के मन्दिरों का प्रचार भी दक्षिण में था, इनमें तीर्थंकरों की मूर्तियाँ यत्न-यत्निशी सहित विराजमान रहती थी। वर्जेंस^१ और फर्ग्युसन का कथन है कि ७-८ वीं सदी में दक्षिण भारत में जैन-कला का जो आकार-प्रकार प्रचलित था, वह उत्तर की ओर बढ़ा और साथ ही द्राविड़ चिन्हों को भी लेता गया। जैन-वास्तु-कला सौन्दर्य के साथ-साथ उपासना का मूर्तिमान रूप है।

जैन स्तूप और स्तम्भ—जैन वास्तुकला में स्तूपों का स्थान भी श्रेष्ठ है। ये स्तूप केवल धार्मिक चिन्ह ही नहीं थे, बल्कि सिद्ध परमेष्ठी के प्रतीक होने से पूज्य थे। स्तूप रचना की प्रणाली जैनियों में मौर्य सम्राट् अशोक से भी पहले प्रचलित थी।

मण्डप स्तम्भ द्राविड़ कला में जैनो की अपनी पृथक् वस्तु हैं। ये मण्डप पाँच स्तम्भों के होते थे। चारों कोनों के साथ-साथ बीच में भी एक स्तम्भ रहता था। यह बीच का स्तम्भ कला की दृष्टि से बहुत ही सुन्दर बनाया जाता था। फर्ग्युसन ने इस मण्डप स्तम्भ की बड़ी प्रशंसा की है। मण्डप स्तम्भों के अतिरिक्त सामान्य स्तम्भ दो प्रकार के जैनियों में प्रचलित थे—मानस्तम्भ और ब्रह्मदेव स्तम्भ। मानस्तम्भ में ऊपर चोटी पर एक छोटी सी वेदी रहती है, जिसमें चतुर्मुख प्रतिमा विराजमान रहती है। ब्रह्मदेव स्तम्भ में चोटी पर ब्रह्म की मूर्ति स्थापित की जाती है। यह स्तम्भ एक समूचे

१ संक्षिप्त जैन इतिहास वृ० भाग द्वि० खंड पृ० १३४

२ संक्षिप्त जैन इतिहास भा० ३ ख० २ पृ० १३५;

३ दी गंगज ऑफ ताणकाड पृ० २२२—२२६

पाषाण का होता है और इसके निचले भाग में नक्काशी का काम किया रहता है। ऐहोले, इलोरा आदि स्थानों पर सुन्दर मानस्तम्भ वर्तमान थे। इलोरा की इन्द्रसभा के सम्मुख बना हुआ मानस्तम्भ वास्तुकला की दृष्टि से अपूर्व है। श्री वेलहौस सा० ने मानस्तम्भों की प्रशंसा करते हुए लिखा है कि “जैन स्तम्भों की आधार शिला और शिखर बारीक और सुन्दर समलंकृत शिल्पचातुर्य की आश्चर्यमय वस्तु हैं। इन सुन्दर स्तम्भों की राजसी प्रभा से कोई भी वस्तु मुकाबिला नहीं कर सकती है। ये प्राकृत सौन्दर्य के अनुरूप ही पूर्ण और पर्याप्त बनाये गये हैं। इनकी नक्काशी और महत्ता सर्वप्रिय है।”

राजनृपने काल्योले नामक स्थान में अद्वितीय जिनमन्दिर बनवाया था, जिसकी तीन शिखरें थीं। उसने उपासकों के विश्रामगृह के लिये एक सोने की शिखरवाला मन्दिर तथा उसके सामने मानस्तम्भ बनाया था। ये सभी मानस्तम्भ शिल्पकला के अद्भुत नमूने थे, इनकी नक्काशी, लटकन और गुम्मजें अनूठे ढंग की बनी हुई थीं।

दक्षिण के अलावा उत्तर भारत में भी आबू के जैन मन्दिर जैसे सुन्दर वास्तुकला के नमूने बनाये गये थे। आबू के जैन मन्दिरों की प्रशंसा करते हुए कर्नेल टॉडने अपनी ट्रेवल्स इनवेस्टन इण्डिया नामक पुस्तक में लिखा है। “हिन्दुस्तान भर में यह मन्दिर सर्वात्तम है और ताजमहल के सिवा कोई दूसरा स्थान इसकी ममता नहीं कर सकता”। मिस्टर फर्ग्यूसनने पिकचर्स इलस्ट्रेशन आफ इन्नोसेण्ट आर्कीटेक्चर इन हिन्दुस्तान नामक पुस्तक में लिखा है—“इस मन्दिर में, जो संगमरमर का बना हुआ है, अत्यन्त परिश्रम सहन करनेवाली हिन्दुओं की टोंकी से फीले जैसी सूक्ष्मता के साथ ऐसी आकृतियाँ बनायी गयी हैं, जिनकी नकल कागजपर बनाने में कितने ही समय और परिश्रम कर भी मैं नहीं कर सकता हूँ”।

इस प्रकार जैन वास्तुकला के नमूने एक से एक बढ़कर समस्त भारत में वर्तमान हैं। जैन इमारतों के सौन्दर्य की सूक्ष्मता, गुम्बज, तोरण, स्तम्भ, छत और गोखों की सूक्ष्म नक्काशी मनको मुग्ध करती है। मन्दिर निर्माण के सम्बन्ध में जैनाचार्योंने जितने नियम प्रचलित किये हैं, उनके देखने से मालूम होता है कि मन्दिर निर्माण शैली के अनेक भेद थे।

ध्रुव-धन्व-जया नन्द-सुर-केत-मणोरमा सुसुह-दुमुहा ।

कूर सुपक्व-धणद खय आक्कंद विउल विजया गिहा ॥

—वास्तुसार गा० ७१

अर्थात्—धुव, धान्य, जय, नन्द, खर, कान्त, मनोरम, सुमुख, दुर्मुख, क्रूर, सुपत्त, धनद, क्षय, आक्रन्द, विपुल और विजया ये १६ प्रकार के प्रासाद होते हैं। शाला,^१ अलिन्द, गुजारी, दीवाल, पट्टे, स्तम्भ और झरोखे के भेदों से प्रासाद ६६७० प्रकार के बनाये जाते हैं।

प्रतिष्ठासार संग्रह में मन्दिर बनाने के स्थानोंका उल्लेख निम्न प्रकार है—

जन्म-निष्क्रमणस्थानज्ञाननिर्वाणभूमिषु ।

अन्येषु पुण्यदेशेषु नदीकूले नगरेषु च ॥

ग्रामादिसन्निवेशेषु समुद्रपुलिनेषु च ।

अन्येषु वा मनोज्ञेषु कारयेज्जिनमन्दिरम् ॥

इसी प्रकार चैत्यालय के सम्बन्ध में भी उल्लेख मिलता है—

मिहो येन जिनेश्वरस्य सद्ने निर्मापितो तन्मुखे ।

कुर्यात्कीर्त्तिमुखं त्रिशूलसहितं घण्टादिभिर्भूषितम् ॥

तत्पार्श्वे मदनस्य हस्तयमलं पञ्चाङ्गुलीसंयुतम् ।

केतुस्वर्णघटोज्ज्वलश्च शिखरं केत्वाय निर्मापितम् ॥

वास्तु निर्माण के और भी अन्य प्रकार के नियम बताये गये हैं, जिन नियमों के देखने से जैन वास्तुकला की महत्ता का सहज अनुमान किया जा सकता है।

मूर्त्तिकला—वास्तुकला के अनन्तर मूर्त्तिकला का कार्य आरम्भ होता है। वास्तुकला जिस आभ्यन्तरिक आत्मा की ओर संकेत करती है, मूर्त्तिकला उसीको प्रकाशित करती है। मूर्त्तिकला में आभ्यन्तरिक आत्मा और बाहरी माधनों में समन्वय रहता है। अतएव सफल मूर्त्तिकला में आध्यात्मिक और शारीरिक सौन्दर्य की समन्वित अभिव्यञ्जना की जाती है। मानव स्वभावतः अमूर्त्तिक गुणों के स्तवन से संतोष नहीं करता, उसका भावुक हृदय एक साकार आधार चाहता है, जिसके समक्ष वह अपने भीतर की बातको कह सके और जिसके गुणोंको अपने जीवन में उतार कर संतोष प्राप्त कर सके। मूर्त्तिकला के आविष्कार का कारण बहुत कुछ उपर्युक्त प्रवृत्ति ही है। जैन सम्प्रदाय में आत्मिक गुणों के चिन्तन के लिये तार्किकों और लौकिक अभ्युद्य की प्राप्ति के लिये यज्ञ-यज्ञागियों की मूर्त्तियाँ प्राचीन काल में ही बनती थी। भूगर्भसे जितनी प्राचीन जैन प्रतिमाएँ निकली हैं, उतनी अन्य सम्प्रदाय की नहीं। ई० पू० ५-६ सौ वर्ष पहले की भी जैन प्रतिमाएँ उपलब्ध हो चुकी हैं। जनमूर्त्ति की रूपरेखा निम्न प्रकार है—

१. ओवरय-अलिन्द-गई गुजारी-मिचीण-पट्ट-धमाणा ।

जालियमंडवाणय भेषण मिहा उवज्जंति ॥

—वास्तुसार गा० ६९,

शान्तप्रसन्नमध्यस्थनासाग्रस्थाधिकारदृक् ।
 सम्पूर्णभावरूऽनुविदांगं लक्षणान्वितम् ॥
 रौद्रादिदोषनिर्मुक्तं प्रातिहार्याक्यचयुक् ।
 निर्मास विधिनापीठे जिनचिम्बं निवेशयेत् ॥

अर्थात्—शान्त, प्रसन्न, मध्यस्थ, नासाग्र अविकारी दृष्टिवाली, अनुपमवर्ण, बीतरागी, शुभ लक्षणों से सहित, रौद्र आदि बारह दोषों से रहित, अशोक वृक्ष आदि आठ प्रातिहार्यों से युक्त, और दोनों तरफ यक्ष-यक्षिणियों से सहित जिन प्रतिमा को विधिपूर्वक सिंहासन पर विराजमान करना चाहिये। प्रतिमा बनानेवाले शिल्पी को जिन प्रतिमा में बीतराग दृष्टि, सौम्य आकृति और निस्सलता अनिवार्यतः रखनी चाहिये।

बराहमिहिरने भी जिन प्रतिमा का लक्षण बतलाते हुए कहा है—

आजानु^१लम्बबाहुः श्रीवत्साङ्कः प्रशान्तमूर्तिश्च ।
 दिग्वासास्तरुणो रूपवाश्च कार्योऽर्हता^२ देवः ॥

अर्थात्—अर्हन्त की मूर्ति प्रशान्त, श्रीवत्स चिन्ह से अंकित, तरुण, लम्बी भुजा-वाली और नग्न होती है।

अतएव स्पष्ट है कि जैनमूर्तियों के निर्माण के सम्बन्ध में केवल जैनग्रन्थकारोंने ही नियम नहीं बनाये थे, किन्तु जैनेतरोंने भी। आजतक जितनी मूर्तियाँ उपलब्ध हुई हैं, उन्हें कलाशैली की दृष्टि से तीन भागों में विभक्त किया जा सकता है। उत्तरभारतीय, दक्षिणभारतीय और पूर्वभारतीय। प्राचीन समय में जैनधर्म के प्रधान केन्द्र पाटलीपुत्र, मथुरा, उज्जैन और कांची थे। इन स्थानों में जैनों की संस्कृति विशेषरूप से वर्तमान थी। उत्तरभारतीय—गुजरात, पंजाब, संयुक्तप्रान्त और मध्यभारत में निर्मित प्रतिमाएँ एक ही शैली की होती थीं; शरीर गठन, मुखाकृति सन्निवेश आदि की दृष्टि से एक ही वर्ग में उन्हें रख सकते हैं। दक्षिण भारत की मूर्तियों में द्राविड़ कला की छाप रहने के कारण शरीरावयव, आकृति आदि में उत्तरभारतीय कला की अपेक्षा भिन्नता रहती है। इसी तरह पूर्वभारत की मूर्तियों में भी वहाँ के शिल्पियों की अपनी शैली के कारण कुछ अन्तर रहता है। अबतक भूगर्भ से तीनों ही शैली की प्रतिमाएँ उपलब्ध हुई हैं।

पटना^३ म्यूजियम में नं० ८०३८ की भग्नमूर्ति है। इस मूर्ति पर बमकदार पालिस है, यह पालिस इतनी सुन्दर और ओजपूर्ण है कि आज भी ज्यों की त्यों बनी है।

१ प्रतिष्ठासारोद्धार पृ० ७ श्लो० ६३-६४

२ देखें—बाराही संहिता अ० ५७ श्लो० ४५

३ देखें—जैन सिद्धान्त भास्कर १३ भाग किरण १

अशोक के शिलों की तरह यह चुनार के पत्थर की है, इसके ऊपर किसी मसाले की पालिस नहीं है, बल्कि पत्थर घोट कर इतना चिकना और चमकदार बना दिया गया है, जिससे काँच के समान चमक आगई है। यह मूर्ति निस्सन्देह मौर्य कालीन है। इस म्यूजियम में और भी अनेक मूर्तियाँ हैं, जो पूर्व भारत की शैली की कही जा सकती हैं।

उत्तर भारतीय मूर्तियों के नमूने मथुरा, लखनऊ, प्रयाग आदि स्थानों के म्यूजियमों में मिलते हैं। प्राचीन समय में गान्धार की भाँति मथुरा की शैली भी अपना निजी थी। मथुरा में सफेद चित्तीवाले लाल रबादार पत्थर की मूर्तियाँ बनती थीं। इस शैली में भरहुत की अलंकरण शैली और साँची की उन्नत शैली इन दोनों का समन्वय था। श्री रायकृष्णदास ने लिखा है कि “मथुरा” की शुंगकालीन कला मुख्यतः जैन सम्प्रदाय की है, किन्तु उसमें ब्राह्मण विषय भी पाये जाते हैं।” इससे स्पष्ट है कि मथुरा में जैन मूर्तिकला के सम्बन्ध में बड़ा भारी काम हुआ है। मौर्यकाल और गुप्तकाल में पूर्वभारतीय और उत्तरभारतीय जैन मूर्तिकला का बड़ा भारी विकास हुआ है। श्री बासुदेव व्याध्याय ने लिखा है “गुप्त लेखों में ऐसे वर्णन मिलते हैं जिनसे ज्ञात होता है कि उस समय जैन धर्मावलम्बी भी पर्याप्त संख्या में थे। गुप्तकलाकारों ने जैन मूर्तियों को उसी सुन्दरता के साथ तैयार किया है। मथुरा में २४ वे तीर्थंकर बर्धमान महावीर की एक मूर्ति मिली है जो कुमारगुप्त के समय में तैयार की गई थी। महावीर पद्मासन मारे ध्यानमुद्रा में दिखलाये गये हैं। आसन के नीचे लेख खुदा है तथा निचले भाग में चक्र बना हुआ है। चक्र के दोनों तरफ मनुष्यों की आकृतियाँ हैं। स्कन्दगुप्त के शासन काल में कहोम (जिला गोरखपुर) नामक स्थान में एक तीर्थंकर की मूर्ति स्थापित की गई थी”^१।

अतएव स्पष्ट है कि लखनऊ और प्रयाग के म्यूजियमों में अनेकों गुप्तकालीन जैन मूर्तियाँ हैं जिन्हें उत्तरभारतीय कला की कोटि में रखा जा सकता है। इन मूर्तियों की सजीवता और स्वाभाविकता उच्च कोटि की है। ई० पू० १८८-३० ई० शुंगकाल में उत्तरीय और पूर्वीय मूर्तिकला का मिश्रण खण्डगिरि और उदयगिरि के मूर्तिशिल्प में मिलता है। श्री रायकृष्णदास जैसे कलापारखीने लिखा है “उड़ीसा के उदयगिरि और खण्डगिरि में इस काल की कटी हुई सी के लगभग जैन गुफाएँ हैं जिनमें मूर्ति शिल्प भी है। इनमें से एकका नाम रानीगुफा है। यह दोमंजिले है और इसके द्वारपर मूर्तियोंका एक लम्बा पंक्ता है जिसकी मूर्तिकला अपने ढंग की निराली है। उसे देखकर यह भान होता है कि

१ देखें—भारतीय मूर्तिकला पृ० ५९

२ गुप्त साम्राज्य का इतिहास पृ० ३९०

वह पत्थर की मूर्ति न होकर एक ही साथ चित्र और काठपर की जकाशी है। उड़ीसा में आज भी काठ पर ऐसा काम होता है जो रंग दिया जाता है और तब उसका चित्र जान पड़ता है। वर्तमान उदाहरण से पता चलता है कि यहाँ ऐसा काम उस समय भी होता था जो इस पट्टेका आधार था। इस दृष्टि से यह पट्टा महत्त्व का है"।

दक्षिणभारतीय जैनमूर्ति कलाका विकास भी ई० पू० २००—१३०० ई० तक माना जा सकता है। इतनी लम्बी अवधि में अनेक जैनधर्मानुयायी शासक हुए, जिन्होंने धर्मप्रेम से प्रेरित होकर अनेक मन्दिर और मूर्तियोंका निर्माण कराया। यद्यपि जैन मूर्तिकला के उत्तरीय और दक्षिणीय ढाँचे में कोई मौलिक अन्तर नहीं, फिर भी स्थान भेद से थोड़ा-सा अन्तर मिलता ही है। अलगामलै में खुदाई से जो जैनमूर्तियाँ उपलब्ध हुई हैं, उनका कलात्मक विश्लेषण करनेपर पता लगता है कि उन मूर्तियों की सौम्याकृति द्राविडकला में अद्भुत मानी जा सकती हैं। इन मूर्तियोंका समय ई० पू० ३००-२०० के लगभग बताया जाता है। सुदूर प्राचीन काल में जैनमूर्तियों की केवल रूपरेखा (out line) ही बनायी जाती थी, शिल्पी किसी विशाल पत्थर में केवल आकृति चिह्नित कर देता था। कुछ समय के उपरान्त पत्थर काटकर मूर्ति गढ़ने की प्रथा प्रचलित हुई। श्रयगबेलगोला का प्रसिद्ध मूर्ति के सम्बन्ध में अनेक विद्वानोंका मत है कि चामुण्डराय के पूर्ण उम मूर्ति की रूपरेखा ही अंकित थी। चामुण्डरायने उसी रूपरेखा के आधारपर मूर्तिका गढ़न कराया है। यह मूर्ति ५० फुट ऊँची, विशालकाय खड्गासन है और संसार का अद्भुत और रमणीय वस्तुओं में से एक है। इसके सिर के बाल घुंघराले, कान बड़े, ओंख लंबे, वक्षस्थल चौड़ा, नीचेका लटकती हुई विशाल भुजाएँ एवं कश्चित् कटि चौख हैं। गुह्यपर दिव्य कान्ति और अगाध शान्ति है। घुटनों से कुछ ऊपर तक बसीठे बनाये गये हैं, जिनसे सर्प निकलते हुए अंकित किये गये हैं। दोनों पैर और भुजाओं में माधवीय लताएँ लिपटी हुई हैं, इतने पर भी मुख से दिव्य आभा, अद्भुत शान्ति, तथा दुर्धर तपकी छटा टपकती है। यह मूर्ति तपस्याका साक्षात् अवतार मालूम होती है।

सिंहासन प्रफुल्लित कमल के आकार का है, इस कमलपर बायें चरण के नीचे तीन फुट चार इंचका माप खुदा हुआ है। कहा जाता है कि इस मापको अठारहगुना कर देनेपर समस्त मूर्तिका परिमाण निकल आता है। यह मूर्ति समस्त विश्व की अपूर्व वस्तु है, इसकी जोड़ी की दूसरी मूर्ति आज संसार के किसी भी कोने में नहीं है।

दक्षिण में बाहुबलि स्वामी की दो मूर्तियाँ और हैं एक कारकल में और दूसरी बैणूर में। प्रथम स्थान की मूर्ति ४१ फीट ५ इंच ऊँची और १० फीट ६ इंच चौड़ी है

१ भारतीय मूर्तिकला पृ० ६०-६१

२ See Madras Epigraphical reports 1907, 1910

और दूसरे स्थान की ३५ फुट ऊँची है। ये दोनों मूर्तियाँ भी अपने अनुपम सौन्दर्य, अगाध शान्ति और अद्भुत प्रभाव से अपनी ओर प्रत्येक व्यक्ति को आकृष्ट कर लेती हैं। इस प्रकार दक्षिणभारतीय जैन मूर्तिकला के अनेक अनुपम निदर्शन वर्तमान हैं।

जैन मूर्तिकला की अभिव्यञ्जना शक्ति—सत्य, शिव और सुन्दर इन तीनों गुणों की समन्वित रूप में अभिव्यक्ति होना ही जैन मूर्तिकला की विशेषता है; पर जैनकला का सत्य अन्य सम्प्रदायों की कला के सत्य से भिन्न है। वीतरागता—विकारों का अभाव यह त्रैकालिक सत्य है; क्योंकि अजर, अमर एवं अविनाशी अखण्ड आत्म तत्त्व का स्वभाव वीतरागता है, इसलिये त्रैकालिक अबाधित सत्य वीतरागी भावनाओं को उद्बुद्ध करना ही हो सकता है। शिव भी जैनों का लोकहित तक ही सीमित नहीं है, किन्तु उनका शिव अमर आत्मा की अनुभूति या विकार रहित आत्म स्थिति है। जैन मूर्तियाँ इसी शिव की अभिव्यञ्जना करती हैं।

जैन कला का सौन्दर्य भी लौकिक सुन्दर से रहित लोकातीत है या बाह्य सौन्दर्या-कांच्य से रहित आन्तरिक आत्मिक गुणों की अभिव्यक्ति है।

जैन मूर्तियों की मुद्रा योगमुद्रा है, जिसका अर्थ आत्मिक भावनाओं की अभिव्यक्ति है। नासाग्र दृष्टि निर्भयता और संसार के प्रलोभनों के संवरण की सूचक; स्तिर, शरीर और गर्दन का एक सोप मे रहना अतुलबल, आत्मप्रतिष्ठान, और जगत की मोह माया से पृथक्त्व का सूचक तथा पद्मासन प्रतिमा में बाईं हथेली के ऊपर दाईं हथेली का खुला रहना स्वार्थ त्याग, चरम सन्तोष, आदान-प्रदान की भावना से रहित, जिससे राग द्वेष की उत्पत्ति होती है, और खट्वासन मूर्ति में आज्ञान बाहुओं का लटकना कृतकृत्य, संसार के गोरख-बंध से रहित, मानसिक और शारीरिक संघर्ष को छिन्न करने में संलग्न, प्रकाण्ड तथा विमृत्त विश्व में अकेला हाँ अपने सुख, दुःख का भोक्ता यह जीव है की भावना के संदेश का सूचक, प्रशान्त सुखमुद्रा सर्वत्र शान्ति और प्रेम के साम्राज्य की व्यञ्जक एवं आभरण और वस्त्र हीनता अपनी कमजोरियों तथा यथार्थता को प्रकट करने की भावना की सूचक हैं। इस प्रकार जैन मूर्तियाँ अपनी अभिव्यञ्जना द्वारा संसार मरुभूमि में मृगतृष्णा से मंतप्र मानवको परम शान्ति और कर्तव्य परायणता का संकेत करती हैं, उनका यह संकेत निर्जीव नहीं, बरन् सजीव है।

शायद कलाप्रेमी सहृदयों के चित्त में यह प्रश्न उठे कि जैन मूर्तियों में शारीरस्थान विद्या (एनाटोमी) के लिये कोई स्थान नहीं, किन्तु जैनमूर्ति शिल्प में देहका खाका, उसका गठन, नाप-जोख आदि बातें मूर्ति की आकृति, सुखमुद्रा और उसकी विविध गतिभंगियों के विरीक्षण से ज्ञात हो जाती हैं। जैनकला में आन्तरिक

भावनाओं द्वारा विशेष-विशेष शारीरिक भंगिमाएँ प्रकट की गयी हैं। जैनमूर्ति की प्राणछन्द की रूपरेखा पर से ही शरीर की भावसमता, खाका, सूक्ष्मत्व आदि बातें लक्ष्य की जा सकती हैं। प्राणछन्द के द्वारा ही शरीर के यथावत् दर्शन किये जा सकते हैं। अतः जैन तीर्थङ्करों की तपः प्रधान मूर्तियाँ तपोबल के साथ आराधक के समस्त शान्ति, अभय, और कला के दिव्य आदर्शको उपस्थित करनी हैं। इस प्रकार जैन मूर्तिकला में युग-युग की संस्कृति और आध्यात्मिकता के भावोंका सन्निवेश है, जिन बातों को कलाकार कहना चाहता था, जैनमूर्तियों उन बातों को अभिव्यक्त करने में पूर्ण समर्थ हैं।

जैन चित्रकला—विश्व की ललित कलाओं में चित्रकला का अद्वितीय स्थान है। इस कला द्वारा मानव जाति के व्यापक और गम्भीर भावोंको जनता के समक्ष रखा जा सकता है। जैनों ने प्राचीन काल में ही हृदयगत मूल्यवान् भावों के प्रवाह का व्यक्तीकरण इस कला द्वारा किया है। जैन शिल्पियों ने मूक भाषा में अपने मस्तिष्क के विचारों और हृदय की गूढ़तम भावनाओं के प्रवाहको रंग और कूँची के सहारे कागज के माध्यम द्वारा प्रवाहित किया है। यद्यपि कला मर्मज्ञोंने जैन चित्रकलाको पृथक् स्थान नहीं दिया है, उसे विशेष-विशेष भौगोलिक परिस्थितियों के अनुसार भारतीय कला के अन्तर्गत ही परिगणित किया है, फिर भी इतना तो सभी ने स्वीकार किया है कि जैन चित्रों की अभिव्यक्जना अपने तौर का पृथक् है। चित्रों का सम्बन्ध धर्म के साथ जोड़ देने पर भी जैन चित्र हस्तों के तारोंको कंकृत करने में समर्थ है।

श्रीमानलाल चिमनलाल मेहता ने जैन चित्रकला के सम्बन्ध में लिखा है—“परन्तु इतना अवश्य है कि जैन चित्रों में एक प्रकार की निर्मलता, स्फूर्ति और गतिबेग है, जिससे डा० आनन्दकुमार स्वामी जैसे रसिक विद्वान् मुग्ध हो जाते हैं। इन चित्रों की परम्परा अजंता, एन्लोरा, बाघ, सित्तन्तवासल के भित्ति चित्रों की है। ममकालीन सभ्यता के अध्ययन के लिये इन चित्रों से बहुत कुछ ज्ञानवृद्धि होती है। खासकर पोशाक, सामान्य उपयोग में आती हुई चीजे, आदि के सम्बन्ध में अनेक बातें ज्ञात होती हैं।” स्मिथ और ब्रूलरने भी जैन चित्रकला की प्रशंसा करते हुए लिखा है कि “जैनों चित्रों में एक नैसर्गिक अतः प्रवाह, गति, डोलन और भावनिर्दर्शन विद्यमान है”।

निस्संदेह जैन चित्रकला का ध्येय अत्यन्त व्यापक और उच्च है। जैनाचार्योंने अपने हार्थों से जैनधर्म के सिद्धान्त और कथाओंको स्पष्ट करने के लिये चित्रोंका निर्माण किया

१ देखें भारतीय चित्रकला पृ० ३३

२ Smith, History of fine art in India and Ceylon p. 133
Percy Brown, Indian painting pp. 38, 51

तथा जैन राजाओं ने अपनी कलाप्रियता का परिचय देने के लिये लक्ष्मीका सदुपयोग कर मन्दिरों, गुफाओं और ग्रन्थों में कुशल चित्रकारों द्वारा अपनी आम्नाय के अनुसार चित्रोंका निर्माण कराया। इस प्रकार धर्मका आश्रय पाकर जैनचित्रकला में आध्यात्मिक, नैतिक, सामाजिक और प्राकृतिक रहस्यों की अभिव्यञ्जना की गयी।

चित्रकला मर्मज्ञोंने चित्रों के विद्वच्चित्र, अविद्वच्चित्र, रसचित्र, और धूलिचित्र ये चार विभाग किये हैं। विद्वच्चित्र—जिसमें वस्तुका साक्षात्कार होता है या उसकी आवेष्टक प्रतिकृति होती है। ऐसे चित्र मिति^१, कागज, काष्ठ-पट्टिका आदि पर बनाये जाते हैं।

अविद्वच्चित्र^२—जिसका विधान आकस्मिक कल्पना से ही होता है। अविद्वच्चित्रों का सौन्दर्य उनके आकार में माना जाता है। ऐसे चित्र कागज पर ही सुन्दर बन सकते हैं, दीवारों पर इनका यथावत् अंकन आसानी से नहीं किया जा सकता है।

रसचित्र^३—जिनके दर्शन मात्र से शृंगार आदि रसों का ज्ञान हो जाता है, उन्हें रस चित्र कहते हैं। इसका उदाहरण नायधम्मकथा में एक मनोरंजक आख्यायिका में मिलता है। “मिथिला नरेश कुंभराज के पुत्र मल्लदिन ने अपने लिये सुन्दर चित्र-शाला बनवाई। उसकी दीवारों पर एक कुशल चित्रकार ने राजकुमारी मल्लिका का केवल अंगुठा देखकर ही उसका पूरा और आवेष्टक चित्र खींच दिया। राजकुमार ने जब अपनी बड़ी बहन का चित्र चित्रशाला में देखा तब उसके मनमें चित्रकार और राजकुमारी के सम्बन्ध में मंशय उत्पन्न हुआ और चित्रकार को प्राणदण्ड की आज्ञा दी। परन्तु जब उसे मालूम हुआ कि यह चित्रकार को अनुपम कारागरी का परिणाम है तो उसकी क्रुर्त्ती, रंगों की विविधता आदि को तोड़-फोड़ कर निर्वासित कर दिया”^४। जैन साहित्य में इस प्रकार के रसचित्र या सादृश्य चित्रों के अनेक उदाहरण मिलते हैं।

धूलिचित्र - जेनों में इस प्रकार के चित्रों का प्राचीनकाल से लेकर आज तक रिवाज प्रचलित है। पूजा-पाठों में माड़ना पूरना, चौक पूरना एवं चावल के पुज्जों द्वारा साधिया या अन्य प्रकार के यंत्रों का निर्माण करना इस चित्र प्रणाली में गर्भित है।

१ एवं धवलिते भित्ती दुर्पणोद्गमसन्निभे ।

फलकार्दो पटादी वा चित्र लेखनमारम्भे ॥—भारतीय चित्रकला पृ० ५

२ आकस्मिके लिङ्गामिति यद्वा तूद्दिश्य लिख्यते ।

आकारमात्रसम्पत्त्वे तदविद्वच्चित्रमिति स्मृतम् ॥—अभिज्ञवितार्थ चिन्तामणि पृ० २८२

३ शृंगारादि रसो यत्र दर्शनादेव गम्यते—शिक्षपरम्परा ।

४ देखें—भगवान् महावीरनो धर्मकथाओं पृ० २२५

ऐतिहासिक दृष्टि से जैन चित्रकला के सम्बन्ध में विचार करने पर ज्ञात होता है कि ई० सन् से कई शताब्दी पहले गुफाओं, मन्दिरों एवं धर्मस्थान मठों आदि में भित्ति पर चित्रांकन करने की प्रथा जैनों में थी। ये प्राचीन ध्वंसावशेष आज भी जैन चित्रकला के महत्त्व और भव्यता के रहस्य को सुरक्षित किये हुए हैं। मध्य प्रान्त के अन्तर्गत सरगुजा स्टेट में रामगिरि नाम की पहाड़ी है, जिसपर जोगीसारा नामक गुफा चित्रित है। इसकी प्रधान चौखट पर एक अत्यन्त सुन्दर, भावपूर्ण विव अंकित है। प्राचीन भारतीय चित्रकला में रंगों और रेखाओं की दृष्टि से यह अपूर्व है।

इस चित्र के परिचय में मुनि श्री कान्तिसागर जी ने 'जैनाश्रित चित्रकला' नामक लेख में लिखा है—

१ एक वृत्त के निम्न भाग में एक पुरुष का चित्र है। बाईं ओर अप्सराएँ व गन्धर्व हैं। दाहिना ओर गुमज्जित जुलूम खड़ा है।

२ अनेक पुरुष, चक्र तथा विविध प्रकार के अलंकार हैं।

३ आधा भाग अप्रपट्ट है। एक वृत्त पर पत्नी, पुरुष और शिशु है। चारो ओर मानव समूह उमड़ा हुआ है, केशों की ग्रन्थि लगी हुई है।

४ पद्मानमनस्थ पुरुष है। एक ओर मन्दिर की खिड़की तथा तीन घोड़ों से जुता हुआ रथ है।

अतः स्पष्ट है कि इस चित्र में जैन मुनि की दीक्षा का वर्णन अंकित किया गया है।

ई० ६००-६२५ के पल्लव वंशीय राजा महेन्द्रवर्मन के द्वारा निर्मित पदुकोटा स्थित सित्तनयामल्लीय गुहा चित्र जैनकला के अद्भुत निदर्शन हैं। यहाँ के चित्रों में भाव आश्चर्य ढंग से स्फुट हुए हैं और आकृतियाँ बिल्कुल सजीव मालूम पड़ती हैं। समस्त गुफा कमलों से अलंकृत है। सामने के खम्भों को आपस में गुंथी हुई कमलनाल की लताओं से सजाया गया है। छत पर तालाब का दृश्य अंकित है, उसमें हाथियों, जल-विहंगमों, मछलियों, कुमुदिनी और पद्मों की शोभा निराली है। तालाब में स्नान करते हुए दो व्यक्ति—एक गौर और दूसरा श्याम वर्ण के चित्रित किये गये हैं। इसी गुफा के एक स्तम्भ पर एक नर्तकी का सुन्दर चित्र है, इस चित्र में चित्रित नर्तकी की भाव-मंगिया देखकर लोगों को आश्चर्यान्वित होना पड़ता है। नर्तकी के कमनीय अंगों का

१ देखे—भारत की चित्रकला ११-१२

२ विशेष जानने के लिये देखे—विशालभारत नवम्बर १९४७

सन्निवेश चित्रकार ने बड़ी खूबी के साथ किया है। यह मंडोदक चित्र है। सितम्न-वासल की चित्रकारी अजन्ता के समान सुन्दर और अपूर्व है।

उड़ीसा के भुवनेश्वर की गुफाओं में भी जैन चित्र अंकित हैं, इन चित्रों के सौन्दर्य और भावामिव्यञ्जन अद्भुत हैं। भित्ति चित्रों की परम्परा जैनों में बहुत समय तक चलती रही। मूडविट्टी के चन्द्रनाथ चैत्यालय के सम्भों पर उत्कीर्ण प्राकृतिक चित्र अपनी आभा से संसार को आश्चर्य में डाल सकते हैं। इन चित्रों में बाह्य आकर्षण, प्रकृति का सादृश्य, उसकी रमणीयता, कम्पन और नैसर्गिक प्रवाह वर्तमान है।

१२ वीं सदी के उपरान्त १६ वीं सदी तक गुजरात और दक्षिण में जैन चित्रकला का पर्याप्त विकास हुआ। निशीथचूर्णि, अंगमूत्र, त्रिशष्टिशलाकापुरुषचरित, नेमिनाथ चरित्र, कथारत्न सागर, दि० पूजा-पाठों के गुटके संग्रहणीयमूत्र, उत्तराध्ययन, कल्पसूत्र, जैन रामायण, त्रिलोकसार, त्रिलोक प्रज्ञप्ति, भक्तामर, धवलाटीका इत्यादि जैन ग्रन्थ सचित्र पाये जाते हैं। इस जैन चित्रित ग्रन्थ शैली की परम्परा के कारण इस चित्र शैली का नाम जैन शैली रखा जाय तो अनुचित न होगा, क्योंकि इस जैन परम्परा पर जैनतर भी कई ग्रन्थ सचित्र लिखे गये।

जैनों में सचित्र ग्रन्थों का दो प्रणालियाँ हैं, पहली में विषय द्वारा समझाने का यत्न किया गया है, समस्त धर्मकथा को चित्रों द्वारा ही अभिव्यक्त किया है। इस शैली से जैन रामायण और भक्तामर प्रमुख हैं। भक्तामर के प्रत्येक श्लोक के भाव का एक-एक चित्र द्वारा व्यक्त किया गया है, इसी प्रकार रामायण की कथा को जैन परम्परा के अनुसार चित्रों में बनाया है, प्रत्येक पृष्ठ के दोनों ओर जितनी कथा दी है, उतनी कथा को व्यक्त करने वाले चित्र भी दिये हैं। दूसरी प्रणाली में ग्रन्थ के विषय से बाह्य चित्र दिये जाते हैं, इसमें चित्र का सम्बन्ध विषय से नहीं रहता है, प्रत्युत उसकी सौन्दर्य वर्द्ध के लिये या अन्य हृदयगत भावनाओं को स्फुट करने के लिये चित्रों का अंकन करते हैं। इस मध्यकालीन जैन चित्रकला के सम्बन्ध में एक विद्वान ने लिखा है “सच पृष्ठिण तो मध्यकालीन चित्रकला के अवशेषों के लिये हम मुख्यतः जैन भण्डारों के आभारी हैं। पहली बात तो यह है कि इस काल में प्रायः एक हजार वर्ष तक जैन-धर्म का प्रभाव भारतवर्ष के एक बहुत बड़े हिस्से में फैला हुआ था। दूसरा कारण धनो-मानी जैनियों ने बहुत बड़ी संख्या में धार्मिक ग्रन्थ ताड़पत्र पर लिखित और

१ विरोप जानने के लिये देखें—जैन विद्वान्त भास्कर भाग ५ किरण २ पृ० १०३-१४० तथा भास्कर भाग १२ किरण १ पृ० ४

चित्रित (Illuminated), कराकर बंटवाये थे^१। अतएव संक्षेप में यही कहा जा सकता है कि माधुर्य, ओज और सजीवता जैन चित्रकला में पूर्णरूप से वर्तमान है।

जैन संगीतकला—इस कलाका आधार इन्द्रियगम्य है, पर इसका अधिक सम्बन्ध नाद से है। संगीत में आत्मा की भीतरी ध्वनिको प्रकट किया जाता है। इसमें तनिक भी संदेह नहीं है कि नाद की सहायता से हमें अपने आन्तरिक आह्लाद को प्रकट करने में बड़ी सुविधा होती है। संगीतका प्रभाव भी व्यापक, रोचक और विस्तृत होता है। जैन प्राचीनकाल से ही इस कला का उपयोग करते चले आ रहे हैं। जैन वाङ्मय में संगीत को क्रियाविशाल नाम के पूर्व में अन्तर्भूत किया है अर्थात् संगीत को वाङ्मयका एक अंग बताया है, इसीलिये प्राचीनकाल में ही इस विषयपर अनेक रचनाएँ हुई थीं। जैन पुराणों में ऐसे अनेक वर्णन हैं, जिनमें जैन राजाओं, उनकी रानियों तथा अन्य लोगों का संगीतज्ञ होना बताया गया है। भक्ति के प्रबल वेगको बढ़ाने के लिये मन्दिरों में गायन और वादन का प्रयोग होता था।

नागकुमार चरित्र से पता लगता है कि स्वयंवर में कन्याएँ आगत राजकुमारों को चलेज देती थी कि जो उन्हें वीणावादन और संगीत में पराजित कर देगा, वही उनका प्राणेश्वर हो सकेगा। इस ग्रन्थ में कवि पुष्पदन्तने लिखा है कि नागकुमारने स्वयं मन्दिर में वीणा बजायी और उनकी स्त्रियोंने नृत्य कर उत्सव मनाया। पुष्पदन्त कवि ने वीणा, दुन्दुभि, ढक्क, भेंगी, मृदंग, शंख, भालर, तूर्य, घंटा आदि वायोंका उल्लेख किया है। आदिपुराण में भी संगीत के सम्बन्ध में कई उल्लेख हैं^२।

मवार्थसिद्धि में शब्दों—स्वरो के तन, वितत, घन और सुपिर ये चार भेद किये हैं। ढोलक, मृदंग, नकारा आदि के शब्दों को तन; सितार, वीणा आदि के स्वरको वितत, घण्टा, भालर, आदि के स्वरको घन और तुरई, शंख आदि के स्वरको सुपिर कहा गया है। इस शब्द—स्वर विभाग का संगीतकला की दृष्टि से, परीक्षण करने पर पता चलता है कि जैनों का गायन और वादन दोनोंका मिश्रण संगीतकला में अभिप्रेत था।

स्थानांग मूल की अभयदेव विरचित संस्कृत टीका में संगीत के गुण दोषोंका अच्छा विवेचन किया है। इसमें संगीत के भीत, द्रुत, रहस्य, उत्ताल, काकस्वर और अनुनास ये छः दोष बताये हैं। भीत से थराने, द्रुत से जल्दबाजी, रहस्य से अधीमी आवाज, उत्ताल से तालभंग, काकस्वर से आवाज में कड़ुवापन और अनुनास से नाक से शब्द करने से तात्पर्य है। गुणों में पूर्ण, रक्त, अलंकृत, व्यक्त, अविधुष्ट, मधुर, सम और

१. देखें—जैन सिद्धान्त भास्कर भाग १२ किरण १ पृ० ५

२. नाग कुमार चरित्र भूमिका पृ० २८

सुकुमार गिनाये गये हैं। जिसमें सभी स्वर पूर्णरीति और शुद्धतापूर्वक उच्चरित हों, उसे पूर्ण, राग में भावों का भरना रक्त, अलंकारों से भूषित अलंकृत, लय और स्वरका स्पष्ट उच्चारण व्यक्त, गर्वभस्वरका त्याग करना अविषुष्ट, माधुर्य पूर्ण कोकिल स्वर से गाना मधुर; श्रुति और तालका सामञ्जस्य रखना सम एवं संगीत में लोच लाना सुकुमार कहलाता है।

संगीत* समयसार पार्षदेव की १३ वीं शताब्दी की संगीतविषयक अपूर्व रचना है। इसमें नादोत्पत्ति, नादभेद, ध्वनिभेद, गीत लक्षण और उसके भेद—आलप्ति, वर्ण, अलंकार आदि; गमक, रागों के रागांग, भाषांग, उपांग आदि भेदोंका वर्णन; चार प्रकार के अनवद्यादि बाधोंका स्वरूप; नृत्य और अभिनयका विवेचन, ताल की आवश्यकता और स्वरूप प्रभृति बातोंपर प्रकाश डाला गया है। मध्यमादि, तोड़ी, बसंत, भैरवी, श्री, शुद्धबंगाल, मालवश्री, वराही, गौड़, धनाश्री, गुंडकृत्ति, गुर्जरी, देशी ये तेरह रागांग राग-लक्षण सहित बताये गये हैं। बेलावली, अन्धासी, सायरी (असावरी), फल, मंजरी, ललिता, कैशिकी, नाटा, शुद्ध, वराटी, श्रीकण्ठी ये नौ भाषांग राग दिये हैं। आगे वराही आदि २१ उपांग राग दिये गये हैं। इन सब रागोंका सूत्र विस्तारपूर्वक विवेचन किया है। ताल के सम्बन्ध में एक सुन्दर श्लोक दिया है—

तालमूलानि गेयानि ताले सर्वं प्रतिष्ठितम् ।

तालहीनानि गेयानि मंत्रहीनानि यथाहुनि ॥

गायक, वादक और नर्तक के सम्बन्ध में भी अत्यन्त सूक्ष्म ज्ञातव्य बातें दी गयी हैं। राग रागिनियों के सम्बन्ध में सूक्ष्मातिसूक्ष्म विश्लेषण किया गया है। जैन संगीत कला के नमूने गीतवीतराग, जैसे संस्कृत काव्य ग्रन्थों एवं हिन्दी के पद, भजन और लावनी आदि में मिलते हैं।

जैन काव्यकला—विशेषज्ञोंने ललितकलाओं में सबसे ऊँचा स्थान काव्यकला को दिया है। मस्तिष्क पर अपना प्रभाव डालने में इसे अन्य अवलम्बन की आवश्यकता नहीं होती है, इसीलिये ललितकलाओं में इसे श्रेष्ठ स्थान प्राप्त है। विषय की दृष्टि में इसके दो भेद किये जा सकते हैं—प्रथम वह जिसमें कवि अपनी बीती बात कहता है और दूसरा वह जिसमें जगबीती बात कहता है। अपनी बीती बात कहने में निजीपन का अनुभव होने के कारण भावात्मकता की मात्रा अधिक रहती है तथा कवि के हृदयगत भाव एक नयी प्रकार की भंकार के साथ प्रकट होते हैं, ऐसे काव्यों को प्रगीत (Lyrical) कहते हैं। यह अन्तर्मुखी काव्य होता है।

१ देखें—जैन-सिद्धान्त-आस्कर भाग ९ किरण २ तथा भाग १० किरण १

जिसमें जगब्रीती बात कवि कहता है, वह काव्य अनुकृत (Imitative) कहलाता है, इसमें वर्णन की प्रधानता होती है । ऐसे काव्य प्रबन्धकाव्य कहलाते हैं । जैन काव्यकला में दोनों ही प्रकार की रचनाएँ वर्तमान हैं । भारतकी प्रायः सभी भाषाओं में काव्य ग्रन्थ लिखे गये हैं । यद्यपि इस निबन्ध में समस्त जैन काव्यों की बारीकियों के सम्बन्ध में कुछ भी नहीं लिखा जा सकता है, फिर भी नामभर गिनाकर इस कला के विषय में कतिपय बातें लिखी जायेंगी । जैन काव्य ग्रन्थों में धर्मशर्माभ्युदय, चन्द्रप्रभ, मुनिमुव्रत, पार्श्वाम्युदय, नेमिनिर्वाण, अमरुशतक, यशस्तिलकचम्पू, पुरुदेवचम्पू, जीवनधरचम्पू, काव्यानुशासन, अलंकारचिन्तामणि, गद्यचिन्तामणि, शीलदूत, नेमिदूत, चेतोदूत, इन्दुदूत, पद्मनदूत, मनोदूत, द्विसन्धान, सप्तसन्धान, चित्रचूडामणि, छन्दोऽनुशासन, रत्नमंजूषा आदि रचनायें उल्लेखनीय हैं ।

महाकवि हरिश्चन्द्र ने धर्मशर्माभ्युदय में सूक्ष्म कल्पना, भाव गाम्भीर्य, रसीली भाषा का प्रयोग कर अद्भुत चमत्कार दिखलाया है । भाषा और शैली की चमत्चमाहट भाव को तुरन्त हृदयगम कराती है । मधुर वाक्यावली में बद्ध कवि-विचार रसगुल्ले के समान सब प्रकार से अच्छे लगते हैं । कवि ने अपनी अनुभूति की व्यापकता के कारण ऐसे विषयों का विधान किया है जो मानवमात्र की अनुभूति से सम्बन्ध रखते हैं । भावों के प्रकृत आधार का कल्पना द्वारा पूर्ण तथा यथातथ्य प्रत्यक्षीकरण इसमें वर्तमान है । अतः रति, हास, शोक, क्रोध इत्यादि की ऐसी अनुभूति प्रकट की है, जिससे पाठक काव्य में तन्मय हुए बिना नहीं रह सकता । कवि ने नीले नभ में चमकते हुए पूर्णचन्द्र की कितनी सुन्दर कल्पनाएँ की हैं—

कि मिधुना स्फटिकपानपात्रमिदं रजन्याः परिपूर्णमाणम् ।

चलद् द्विरेफोच्चयचुम्ब्यमानमाकाशगंगास्फुटकैरिव वा ॥

अर्थ—क्या यह मद्य से भरा हुआ रजनी का स्फटिक निर्मित पानपात्र—प्याला (कप) है ? या चञ्चलभ्रमर समूह द्वारा चुम्ब्यमान मन्दाकिनी का विकसित सफेद कमल है ?

ऐरावतस्याथ करात्कथाञ्चिच्च्युतः संपको विषकन्द एषः ।

किं व्योम्नि नीलोत्पलदर्पणामे सशमश्रुवक्त्रं प्रतिबिम्बितं मे ॥

क्या ऐरावत हाथी की सूंड से गिरा हुआ पंक युक्त मृणाल है ? या नीलमणि निर्मित दर्पण के समान आभा वाले आकाश में दादो-मूछ सहित मुख ही प्रतिबिम्बित हो रहा है ?

कवि की उपर्युक्त उत्प्रेक्षा किस रसिक को मुग्ध न करेगी। इस महाकाव्य में उत्प्रेक्षा उपमा, रूपक, समासोक्ति, श्लेष, भ्रान्ति और काव्यलिङ्ग आदि अलंकारों की छटा निराली ही दिखलाई पड़ती है। इसी प्रकार चन्द्रप्रभकाव्य भी अपने सरस, मधुर और सुदृढ़ पद्यों द्वारा पाठको को रससरिता में मज्जन कराता है।

श्री जिनसेनाचार्य ने मेघदूत को पादपूर्ति में पार्श्वभ्युदय की रचना की है। इस कवि ने शृंगार रस से आत-प्रोत श्लोकों के चरणों को भगवान् पार्श्वनाथ की पौराणिक वार्ता के सांचे में ढालकर रौद्र, वीर और शान्त रस की अपूर्व त्रिवेणी प्रवाहित की है।

“तस्य स्थित्वा कथमपि पुरः कौतुकाधानहेतोः” इस पद्यांश में कवि कालिदास ने यत्न की विरह वेदना का अंकन किया है, किन्तु जैन कवि ने सिनेमा के चित्रपट के समान शृंगारिक मूर्त्ति को विलीन कर उसके स्थान पर रौद्रमूर्त्ति शाम्बर को खड़ा किया है—

सोऽमौ जाह्नमः कपटहृदयो दैत्यपाशः हताशः

स्मृत्वा वैरं मुनिमपघृणो हन्तुकामो निकामम् ।

क्रोधात्स्फुर्जन् नवजलमुचः कालिमानं दधान—

स्तस्य स्थित्वा कथमपि पुरः कौतुकाधानहेतोः ॥

दोनों में कितना महान अन्तर है।

जैनाचार्यों ने काव्यों द्वारा धार्मिक एवं सैद्धान्तिक तत्त्वों और नियमों का प्रचार किया है। इन्होंने शृंगार की ओर जानी हुई काव्य धारा को मोड़कर भक्ति और शान्त रस की ओर लगाया है। जैनों ने राजनीति, समाज विज्ञान, अर्थ शास्त्र, तत्त्वचर्चा आदि विषयों का समावेश भी जैन काव्यों में किया है। संक्षेप में जैन काव्यकला में वे सारे तत्त्व वर्तमान हैं जो मानव हृदय को स्पर्श करने वाले हैं तथा जिनमें आनन्दोद्रेक करनेवाला रूप-सौष्ठव पूर्ण रूप से है। अतएव जैनकला विश्व की ललित कलाओं में अपना प्रमुख स्थान रखती है।

श्री जैन-सिद्धान्त-भवन

आरा

१५-१२-४८



वृत्तक्षेत्र का गणित— जैन तथा जैनेतर आचार्यों के सिद्धान्त

[खे०—७० राजेश्वरीवृत्त मिश्र पृष्ठ १०, शास्त्री]

ग्रन्थुत लेख में केवल वृत्त की परिधि और क्षेत्र-फल कलन के सिद्धान्तों पर विचार किया जाएगा। वृत्त सम्बन्धी सारी क्रियाओं का खेल एक नित्य राशि (Fixed const)^१ पर आश्रित है। ^२ का परिधि से व्यास की अनुपात राशि के लिए व्यवहार होता है। आज-कल ^३, परिधि, और क्षेत्रफल का माप कम से २२/७ या ३.१४१५, ^४ × व्यासार्द्ध ^५ × व्यासार्द्ध^६ हैं।

जैन आचार्य भी वृत्त सम्बन्धी सारे गणित के पूरे जानकार थे। गणितशास्त्र जैन आम्नाय में एक अनुयोग माना गया है, अतएव गणित का मूल्य बहुत अधिक है। जैनों के बहुत से मौलिक ज्योतिष ग्रन्थ^७ मिलते हैं, पाटी गणित^८ पर उनका पर्याप्त अधिकार था, क्षेत्रमिति^९ पर भी कितने ही ग्रन्थ उनके अब इधर मिले हैं। इनके आगम ग्रन्थों^{१०} में, जम्बूद्वीप के विस्तार के कलन में क्षेत्रमिति का पूरा व्यवहार किया गया है। मेरे कहने का इतना ही मतलब है कि जैन संप्रदाय के आचार्यों ने भी भारतीय गणित में पुराने जमाने से काफी सफलतापूर्वक काम किया है।

जहाँ तक ^{११} का सम्बन्ध है, जैन आचार्यों ने उसके तीन मान व्यवहार में रखे हैं : (१) १०, (२) ३ से कुछ ज्यादा, (३) ३.१६

पहले पाटीय मान अर्थात् १० का प्रयोग निम्नांकित स्थलों पर मिलता है; सूर्य-प्रज्ञप्ति, ज्योतिष करण्डक, भगवतीसूत्र, सर्वार्थसिद्धि, जीवाभिगम-सूत्र, लघुक्षेत्र-समाप्त राजवास्तिक इत्यादि। ज्योतिष करण्डक की १८५ वीं गाथा यों है:—

विक्खंभ वग्गदह गुणकरणी वडुस्स परिरओ होइ

विक्खंभ पाय गुणिओ परिरओ तस्स गणिय पयम्

पूर्वपाद की टीका यों है:—“वृत्तस्य यो विष्कम्भ तस्य वर्गो विधीयते दशभिः गुणिता ततः वर्गमूलानयनं, ततः वृत्तस्य परिरय परिणामम्”। कुछ लोग ज्योतिष करण्डक को सूर्य प्रज्ञप्ति से पुराना मानते हैं और स्वयं सूर्यप्रज्ञप्ति को ज्योतिष वेदांग के समान पुराना कहते

१ ज्योतिष करण्डक, सूर्यप्रज्ञप्ति, चन्द्रप्रज्ञप्ति

२ महावीराचार्य कृत, गणितसार संग्रह

३ तिलोयपण्णति, पद्मल्लभागमसूत्र, त्रिकोणसार, राजवास्तिक, सर्वार्थसिद्धि, जम्बूद्वीप प्रज्ञप्ति समाप्त प्रकरणम्, भगवतीसूत्रम्, तत्त्वार्थभाष्यम्।

४ उमास्वातिका क्षेत्रसमाप्त, जिनभद्रका बृहत्क्षेत्रसमाप्त, लघुक्षेत्रसमाप्त, (रत्नशेखर स्मृति)

हैं। कुछ भी हो, पर इतना तो स्पष्ट है कि इस ज्ञान का समय किसी भी हालत में ४ थी या ३ री शतव्दी ई० पू० में नाचे नहीं ग्ल सकते। खैर, जीवाभिगम-सूत्र के ८२वें और १०६ वें सूत्र क्रमशः नीचे दिये जाते हैं—

तत्प्रशं जे ते गग्नेजन विस्थडे से गं एकं जोयण सयसहस्रं आयामविक्ल्वमेणं
निन्निजोयणसहस्रमाइ सोनसमहस्रमाइ दोन्नि य सत्तावीमे जोयण-सए, तिन्नि कोसे य
अट्ठावीमं च धणुसत्तं ते रस य अगुलाइं अट्ठगुलयं च किञ्चि विसेसेण परिखेवेणम्

[तत् योऽसौ मङ्खेय विस्तृतः स एकं योजनशतसहस्रमायामविष्कमेण, त्रिणियोजन
शतसहस्राणि, षोडशसहस्राणि, द्वे च सप्तविंशति (अधिके) योजन शते त्रय कोशाश्चाष्टाविंश
च धनुः शतं त्रयोदश चाङ्गुलान्यर्धाङ्गुलक च किञ्चिद्विशेषाधिक परिक्षेपेण]

निन्नि जोयण सयाइ आयामविक्ल्वमेणं एव एकूणपणजोयणसए किञ्चिविसेसेण
परिपखेवेणं

[त्रिणि योजनशतान्यायामविष्कमेण नव एकोनपञ्चाशत् (अधिकानि) योजनशतानि
(१४६) किञ्चिद् विशेषेण परिक्षेपेण]

सूर्य प्रज्ञप्ति के २० वें सूत्र का उद्धरण यो है:—

एगं जोयण सहस्र एगं तेत्तीसं जोणणमय आयामविक्ल्वमेणं तिणिण जोयण सहस्रमाइ
तिणिण य नदणउए जोयणसते परिखेवेणं

एक योजन मन्त्रमेक त्रयस्त्रिंश (त्रयस्त्रिंशदधिकं) योजनशतम् (१२३) आयाम-विष्क-
मेण त्रिणिणयोजनसहस्राणि त्रिणिण न नवनवतीनियोजनशतानि (३२६६) परिक्षेपेण ।

दूसरे भाग का प्रयोग जम्बुद्वीप प्रज्ञप्ति (१६ वां सूत्र) और उत्तराध्ययनसूत्र में हुआ
है। तीसरे भाग का यकत जीवाभिगमसूत्रके ११२ वें सूत्र में मिलता है। वहाँ यह
भी लिखा है कि यदि वृत्त का व्यास १०० हो तो परिधि ३१६ होगी।

तिलोयपण्णानि में वृत्तसम्बन्धी चर्चा प्रथमाधिकार गाथा ११७ में विस्तार से आई है।

* ३। भात केवल तीन भात कर भी जैन आचार्यों ने स्थूल कियाएँ की हैं। प्रमाण
में 'वासोतिगुणो पारिधि' को उपस्थित किया जा सकता है। महावीराचार्य ने भी स्थूलकार्य
के लिए * का पाठ्य मान ३ ही माना है, पर सूत्रन कार्य के लिए $\sqrt{100}$ या ३.१६

दिगम्बर ग्रन्थ 'लोक विभाग' में * का मूल्य $\frac{1}{4}$ मिलता है। लोक विभाग में
* = $\sqrt{100} = \sqrt{64 + 36} = 8 + 2 = 10$

षड्विंशद्भागसूत्र की धवलाटीका में परिधि लाने के लिए निम्न रीति लिखी गयी है।
जो रीति सर्वथा बिनस्त्या और शुद्ध है। इसका मेल पौर्वात्य या पाश्चात्य किसी भी
सिद्धान्त से नहीं बैठता है। इसकी शुद्धता का प्रमाण यही है कि यदि व्यास २ मान लिया
जाय तो परिधि उक्त नियमानुसार ६.४२ आती है तथा २२/७ के हिसाब से ६.२६ इससे
पष्ट है कि प्रथम मान द्वितीय की अपेक्षा अधिक शुद्ध है।

व्यासचोडशगुणितं चोडसहितं त्रिरूपरूपैर्भक्तम्

व्यासं त्रिगुणसहितं सूत्रमादपि भवेत् सूत्रममम्

$$\text{अर्थात् } \frac{\text{व्या} \times १६ + १६}{११३} + \text{व्यास } ३ = \text{परिधि}$$

पर किसी स्थल पर इन परिणामों की युक्ति नहीं मिलती। परम्परागत एक और सूत्र मिलता है :—

विक्रमं च वग्मदहगुणकरणी बट्टस परिरयो ह्येदि ॥

यह पाठ क्षेत्रसमास में भी मिलता है। अस्तु आचार्य नेमिचन्द्र ने इसकी वासना में $\sqrt{१०}$ की उपपत्ति का प्रतिपादन किया है। सारांश अधोलिखित है:—

किसी भी वृत्त की परिधि के अनन्त हिस्से किये जायें और उसी माप के हिसाब से व्यास के भी टुकड़े किए जायें तो रूप व्यास में परिधि का मान $\sqrt{१०}$ आएगा। यहाँ पर शंका इस बात की होती है कि परिधि तो चापाकार होती है और व्यास सरलाकार फिर दोनों के अनुपात में रूपपरिधि में $\sqrt{१०}$ का मान कैसे होगा? इसका उत्तर यह है कि किसी भी वृत्त की परिधि का २६ बाँ खण्डचापाकार छोड़कर सरलाकार हो जाता है। यहाँ पर सबसे आश्चर्यजनक बात है कि आर्कमीडस भी २६ भुजा के समबहुभुज क्षेत्र के परिमित्व से $\pi > ३.१४$ के निष्कर्ष पर पहुँचा था और वासनाकार भी २६ का प्रयोग करते हैं।

इस वासना के गुणावगुण का ख्याल न किया जाय तो भी, इसका ऐतिहासिक मूल्य बहुत है। गणित में युक्तिनिर्माण के भागीय इतिवृत्त में यदि यह सर्वप्रथम प्रयास नहीं हो तो भी, जैनगणित में तो यह सर्वप्रथम अवश्य है, ऐसी मेरी धारणा है क्योंकि इसके खण्डन का प्रमाण मुझे नहीं मिला। समूचा भारतीय ज्ञानकोष पायः सूत्रबद्ध है अतएव उपपत्ति के लिये अन्वेषकों को काफी कष्ट उठाना पड़ता है।*

यहाँ तक कह लेने के बाद π के मान के सम्बन्ध में जैनतर भारतीयों के सिद्धान्त में कोई नवीनता नहीं रह जाती। जहाँतक मेरा ख्याल है कि π की उपपत्ति के सम्बन्ध में जैनतर आचार्यों की भी कोई युक्ति नहीं मिलती। टीका ग्रन्थों में अवश्य युक्तिका उल्लेख मिलता है; जैसे 'आर्यभटीयम्' की नीलकण्ठी टीका में। इसटीका का समय १४५०-१५५० ई० स० माना जाता है। इस युक्तिका सारांश यह कि वृत्तकेन्द्र से परिधि पर्यन्त अनन्त त्रिज्याएँ खींची जाय, फिर वृत्तके वृत्तखण्ड को द्वन्द्वशः व्यस्तारोपण करें, चाप के अणुयस परिणाह के कारण, वृत्त एक आयत में परिवर्तित हो जायगा। चाप सरलाकार हो जायगा और वह आयत वृत्त के क्षेत्रफल के बराबर होगा। स्पष्ट है कि इस तरह का प्रणालीका मूल आजकल के सीमास्थमान का सिद्धान्त (Theory of limiting value) है। π की निश्चिता पर भी आर्यभटीयम् में स्पष्ट उल्लेख है। $\sqrt{१०}$ की उपपत्ति क विषय

में हमें केवल कमलाकर के सिद्धान्त तत्त्वविवेक में ही युक्ति मिली जिसका उल्लेख नीचे किया जा रहा है। कमलाकर का सूत्र है—

“व्यासवर्गाद्दशगुणात्पदं भूपरिधिः भवेत्” और उपपत्ति के लिये उन्होंने प्रमाण दिया है।

रुद्राहतव्यासदलोत्थवृत्तेः व्यासोत्क्रमज्यावशतः क्रमज्या ।

या तत्समोऽयं परिधिः सुक्षुद्रमो व्यासैकमानाद्दशमूलरूपा ॥

कमलाकर ही ने शायद पहले पहल रेखागणितीय विश्लेषण की युक्ति दी है।

अगर कमलाकर की बात छोड़ दी जाय, तो १५ वीं शताब्दीतक यूरोप और भारत में * के निम्न बराबर ही काम हुआ। क्योंकि उस कालतक यूरोप में आर्कमीडस की रीति पर ही, * का पाटीयमान निकलता रहा था। भारत में भी पाटीयमान की भरमार हो गयी थी। युक्तिप्रतिपादन का अन्तर अवश्य था। क्या अन्तर था कहा नहीं जा सकता। ऐसा मालूम पड़ता है कि युक्लिड साहब की रेखागणितीय रीति, या आर्कमीडस साहब की कल्पना कि परिधि का मान परिलिखित (Circumscribed) और अन्तर्लिखित (Inscribed) सम बहुभुज क्षेत्र के बीच होता है, का पता जैन आचार्यों का था। $\sqrt{10}$ तो मन्थ्या भारतीय है। षड्व्यगडागमसूत्र तथा सूर्यपञ्जलि काफी पुराने हैं। इनमें वर्णित गणित के सिद्धान्त ई० पू० ४ थी शताब्दी के बाद के सगत नहीं मालूम पड़ते।

दो बात इस सम्बन्ध में और बचीं। * की करणीगता (Irrational) असंख्येयता) और पाश्चात्यो का यह प्रश्न कि वृत्तक्षेत्र के बराबर एक वर्गक्षेत्र की रचना पहले क सम्बन्ध में जैन आचार्य एकदम मौन नहीं है, उन्होंने संख्याओं का वर्गीकरण बहुत ही उत्तम रीति से किया है। यूरोप में १७६१ ई० में लैम्बर्ट साहबने आर्यभटीयम् क उपर्युक्त टीका के निम्न अवतरण से सिद्ध किया है।

कुतः पुनर्वाप्तवीं संख्यामुत्सृज्यासन्नैवेहोक्ता । उच्यते तद्वा वक्तुमशक्यत्वात् । कुतः येन मानेन मीयमानो व्यासः निरवयव स्यात्, तेनैव मीयमानः परिधिः पुनः सावयव एव स्यात्, स्पष्ट हो जाता है कि * की करणीगता का ज्ञान हमें प्राप्त था।

रहा दूसरा प्रश्न। आर्कमीडस ने उत्तर में rectilinear triangle [सरल त्रिभुज जिसका आधार परिधि हो और ऊँचाई त्रिज्या हो, की कल्पना की थी। इस त्रिभुज को समक्षेत्रफलीय वर्ग में परिणत करना कठिन नहीं रह जाता। पर, जैन ग्रन्थों में इस प्रश्न का कोई स्पष्ट हल नहीं मिलता। जैनेतर ग्रन्थों में आर्यभटीयम् की वासना में नीलकण्ठने इस पर काफी प्रकाश डाला है। वे वृत्तको आयत में परिणत करते हैं।

इसके बाद * की प्रगति भारत में अवरुद्ध हो जाती है। यूरोप में * पर आशालीत नये मतों का प्रतिपादन हुआ। संक्षेपतः इतिहास यों है—

त्रिकोण-मिति का * के लिये प्रयोग होना शुरू हुआ। १६३१ के करीब Snell साहबने चापकलन (rectification) की एक रीति चलायी जो आर्कमीडस साहब से अच्छी और अधिक शुद्ध थी।

पर सबसे नवीन रीति डेकार्सने अपनायी। यह रीति आर्कमीडस साहब से बिल्कुल उलटी है दी हुई रेखा का परिणाल परिधि के बराबर मानकर उन्होंने वृत्त के व्यास का मान निश्चाला। मूलतः उनकी रीति है कि दो हुई रेखा के चतुर्थांश पर एक वर्ग बनाया जाय। कर्णपर एक बिन्दु (बाहर) लिया, यह बिन्दु इस तरह का होना चाहिये कि, वर्ग की एक भुजा के साथ, उस बिन्दुको एकशीर्ष बिन्दु मानकर एक आयत बने जो वर्गका चतुर्थांश हो फिर उसी कर्णपर एक अन्य बिन्दु लेकर उसी तरह एक आयत बनाया जाय जो उस आयत का चतुर्थांश हो। इस क्रिया में अन्ततः जो बिन्दू मिले उस कर्णका परिमाण व्यास होगा।

बाद में वालिस साहबने कार्नीयद्विघननियामक अक्षों के सहारे, समीकरण में * का मान यों रखा।

$$x = \frac{3.3.5.7.9}{2.4.6.8.10}$$

और त्रौकर साहबने इसी परिणाम को विन भिन्न के सहारे यों लिखा।

$$1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{3} + \frac{1}{4} + \frac{1}{5} + \dots$$

उमके बाद सबसे महत्त्वपूर्ण प्रयोग इस देश में ग्रिगरी साहब का हुआ, इसका समा १७ वीं शताब्दी है। पहले तो इन्होंने आर्कमीडस साहब के समान रीति अपनायी। अन्तर इतना ही था कि जहा आर्कमीडस साहबने मान निकालने के लिये परिमिति के सीमास्थ मानकी कल्पना की थी वहाँ ग्रिगरी साहबने क्षेत्रफज के सीमास्थमान की कल्पना की।

पर सबसे आधुनिक रीति के अनुसार * का मान एक अनन्त ससृत श्रेणी में लिखा जाता है। ग्रिगरी साहबने अपना परिणाम प्रस्तुत समीकरण के आधार पर निकाला।

$$\theta = \tan \theta - \frac{1}{3} \tan^3 \theta + \frac{1}{5} \tan^5 \theta - \dots$$

$$\theta = \text{स्पर्शज्या } \theta - \frac{1}{3} \text{ स्पर्शज्या }^3 \theta + \frac{1}{5} \text{ स्पर्शज्या }^5 \theta$$

परिणामत चापको स्पर्शज्यादि की श्रेणी में लिखने की रीति यहीं से चली। उसी समय न्यूटन आदि भी खोज में लगे थे, न्यूटनने चापको ज्या की श्रेणी में लिखने की रीतिका प्रतिपादन किया।

जैन आगम ग्रन्थों में उपर्युक्त प्रणाली का आभास भर मिलता है। पर सुकुन्दरार और राजगोपालन् के मतानुसार तन्त्रसंग्रह, युक्तिभाष्य, करणपद्धति और सद्वलमाला में उक्त प्रणाली स्पष्ट दिखलाई पड़ती है। चारों ग्रन्थ दाक्षिणात्य के हैं। तन्त्रसंग्रह के

कर्ण हैं नीलकण्ठ, जिन्होंने आर्यभटीयम् की टीका लिखी है। तन्त्रसंग्रहका रचनाकाल १६ वीं शताब्दी है। वहाँ $\tau=1$ और $\tau=\frac{1}{2}$ का मूल्य निकाला गया है। युक्तिभाष्य में रीतिका प्रतिपादन हुआ। इसका समय १६३६ ई० स० माना पड़ता है। यूरोप में $\tau=\frac{1}{2} \times \sqrt{2}$ का मूल्य १६२२ ई० में निकला था। स्वयं ग्रिगोरीसिद्धान्त के प्रकाशनका समय १६७० के करीब माना है। नमूने के तौरपर कुछ श्लोक हिन्दी सहित उद्धृत नीचे किये जाते हैं

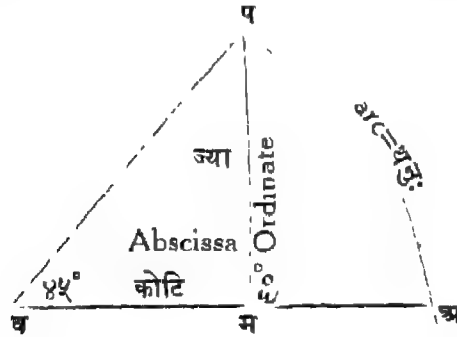
व्यासार्धेन हतादभीष्टगुणतः कोट्याप्तमाद्यं फलं

ज्यावर्गेण विनिघ्नमादिमफलं तत्तत्फलं चाहरेत् ।

कृत्या कोटिगुणस्य तत्र तु फलेष्वेकत्रिपञ्चादिभिः

भक्तेष्वोजयुतैस्त्यजेत्समयुतिं जीवाद्बनुशिश्यते ॥

अर्थात् चापको—कोट्यन्तको व्यासार्ध से गुणा और गुणान्तको भुज से भाग दीजिये। यह योजना में प्रथम होगा। इस पदको कोट्यन्तवर्ग से गुणाकर भुजवर्ग से भाग, यह श्रेणी का दूसरा पद होगा। इस क्रमको जारी रखा जाय। इस तरह से पदोंका क्रम मिलेगा, इन्हें क्रम से १, ३, ५ से भाग दें, १, ३, ५ स्थानीय शशियोंका सन्तान और २, ४, ६ स्थानीय शशियोंका व्यकलन किया जाय, परिणाम में परिधि आयागा।



$$\text{कोण अवप } \angle 45^\circ \text{ चाप पअ} = \text{वप} \left\{ \frac{\text{पम}}{\text{वम}} - \frac{1}{2} \frac{\text{पम}^3}{\text{वम}^3} + \frac{1}{4} \frac{\text{पम}^5}{\text{वम}^5} \right\}$$

इस तरह प्रस्तुत नियम आधुनिक सिद्धान्त के अनुरूप मिलता है:—

$$\tan^{-1}t = \pm \frac{1}{2}t^2 + \frac{1}{4}t^4 - \dots \tan^{-1}t < \frac{\pi}{4}$$

अतएव स्पष्ट है कि दक्षिण में ऐसे लुप्त जैन ग्रन्थ का मिलना अशक्य नहीं मालूम पड़ता जिसमें इन बातों की खर्चा हो। युक्तिभाष्य मलयालम में है, अतएव कन्नड़

१ आर्यभटीयम् की नीलकण्ठिका प्रस्तुत अंश विचारणीय है—

परिधेः पद्मागज्या विष्कम्भार्ध तुल्यैव ॥

साहित्य में इस तरह के जैन गणित ग्रन्थों का पता चल सकता है ।

एक रीति और है—जिससे * का पाटीयमान निकाला गया है । उस रीति का प्रतिपादन संभावित-गणित से होता है । इस रीति के प्रतिपादन के मूल में भावना है कि * को केवल परिधि से व्यास का अनुपात ही नहीं माना जाय । इसे एक करणीगत राशिका संकेत-मात्र माना जाय जिसका प्रयोग गणित में विभिन्न स्थलों पर होता है । रीति का प्रतिपादन निम्न है—

एक समतल पर समदूरस्थ समानान्तर रेखाएँ खींची जायें, प्रत्येक रेखा के बीच की दूरी अ है । एक सूची जिसकी कल्पित लम्बाई ल (\angle अ) है उस धरातल पर गिराई जाती है । इसकी संभावना कि उस समतल पर वह सूची फँकी जाने पर किसी एक रेखा को पार कर जाय, ^२ल है । डी मार्गन के एक शिष्य ने ६०० बार प्रयोग पर * का मूल्य ३१३७ निकाला था ।

एक दूसरी रीति का प्रतिपादन यों है—जो मर्यादें जिस तिस प्रकार से (At random) चुन ली गयी इसकी संभावना कि दोनों परस्पर अभाज्य है $=6/\pi^2$ इसके सतत वास्तविक प्रयोग से भी * का मान निकाला गया है ।

मेरा विश्वास है कि अन्वेषण करने पर जैन गणित या अन्य भारतीय गणित में इस समभाव्य गणितीय प्रक्रिया का प्रयोग भी मिलेगा ।



जैन ज्योतिष का एक महत्वपूर्ण ग्रन्थ

(ज्योतिषप्रकाश—जैनतिथिपत्र साधन)

[लेखक—श्रीयुक् बा० अमरचन्द नाहटा]

भारतवर्ष में ज्योतिष विज्ञान का आविष्कार बहुत प्राचीन समय में हुआ और उसका क्रमशः विकास होता चला गया। जिसके फलस्वरूप हजारों ग्रन्थ इस विद्या सम्बन्धी प्राप्त होते हैं। जैन मुनियोंका भी इसकी ओर प्रारम्भ से आदर रहा है। अतः जैन आगनों—अंग साहित्य में भी इस सम्बन्ध में काफ़ी सामग्री मिलती है एवं स्वतन्त्ररूप से चंद्रप्रज्ञप्ति, सूर्यप्रज्ञप्ति, लोकविजय यंत्र ज्योतिष करंडक, आयज्ञान तिलक गणि विद्यादि ग्रन्थ प्राप्त हैं। कई वर्ष पूर्व भास्कर एवं विज्ञान में उस समय तक के ज्ञात जैन ज्योतिष ग्रन्थों की सूची प्रकाशित कर चुका है एवं भास्कर के संपादक श्रीनेमिचन्द्रजी ज्योतिषाचार्यने उनकी विस्तृत सूची के साथ जैन ज्योतिष के महत्वपर प्रकाश डाला है जो वर्णाश्रमिनंदन ग्रन्थ में शीघ्र ही प्रकाशित होनेवाला है। पर अभी ज्यों-ज्यों खोज होती जायगी, नये-नये अन्य अनेक ग्रन्थ प्रकाश में आते रहेंगे। कई ग्रन्थों के तो यद्यपि उल्लेख व उद्धरण भी प्राप्त होते हैं पर अभीतक उनकी प्रतियाँ प्राप्त नहीं हुईं। जैसे मेघविजय उपाध्याय के ग्रन्थ में प्राकृत 'भद्रबाहुसंहिता' के निर्देश के साथ कुछ उद्धरण भी हैं पर वह ग्रन्थ अभी अप्राप्य है यद्यपि इसी नामवाला संस्कृत ग्रन्थ प्राप्य है। इसी प्रकार नरचन्द्रोपाध्याय के 'जन्म प्रकाश' और 'प्रश्नशतक' का उल्लेख उन्हीं के अन्य ग्रन्थों में प्राप्त है पर वे ग्रन्थ अभी उपलब्ध नहीं हुए। प्राकृत भगपाका हीरकलश कृत ज्योतिषसार नामक ग्रन्थ की भी अपूर्ण प्रति ही प्राप्त हुई है यद्यपि इसी कर्त्ताका लोकभाषाका 'हीरकलश' ग्रन्थ प्रकाशित हो चुका है।

दिल्ली के श्रीयुक् पन्नालालजी जैन से वहाँ के दि० सरस्वती मन्दिरों की कतिपय प्रतियाँ मँगाकर लाभ उठाते हुए वहाँ के नये मन्दिर के ज्ञान भण्डार से एक ज्योतिष ग्रन्थ की प्रति प्राप्त हुई है। इसके भी मध्य के (पत्रांक ६-१६-४४) पत्र व अंतका पत्र प्राप्त नहीं हुआ। प्रस्तुत ग्रन्थ बहुत महत्वका है पर त्रुटित है। अद्यावधि इस ग्रन्थ की अन्य कोई प्रति कहीं ज्ञात नहीं हुई। अतः पाठकों की जानकारी के लिये इसका सक्षिप्त परिचय यहाँ दिया जा रहा है, किसी सज्जनको इसकी पूर्ण प्रति कहीं प्राप्त हो तो मुझे सूचित करने की सादर विज्ञप्ति है। जयपुर के पं० भगवानदासजी से ज्ञात हुआ कि काशी के

हीराचन्द्रसूरि के भंडार में भी इसकी एक अपूर्णा प्रति है पर सूरिजी से पूछनेपर उत्तर मिला कि इस नामवाले ग्रन्थका यहाँ पता नहीं चलता ।

ग्रन्थनाम —

प्रस्तुत ग्रन्थका नाम 'ज्योतिः प्रकाश' या 'जैनतिथि पत्र साधन' (रचना) है । प्राप्त प्रति के अनुसार उसमें ७ प्रकाश हैं अन्तिम प्रकाश में ही इसका नाम ज्योतिःप्रकाश दिया गया है । अन्य प्रकाशों के अन्त में "जैनतिथि पत्र साधन" सझादी गयी है और ग्रन्थ के विषय एवं प्रारंभ के श्लोक से भी इसी नामका समर्थन होता है ।

महत्व एवं आधार—बहुत समय से जैन ज्योतिषानुसार पञ्चाङ्ग के विच्छेद हो जाने से पर्व तिथियों को लेकर श्वे० जैन समाज में बड़ा विवाद चलता आ रहा है और अब तो वह चरम सीमा तक पहुँच गया प्रतीत होता है । तब प्रस्तुत ग्रन्थ में जमी कमीको पूरी करनेका प्रयत्न किया गया प्रतीत होता है इससे ग्रन्थका महत्व बहुत बढ़ जाता है । इस ग्रन्थ की रचनाका मूल आधार आचार्य मलयगिरि की ज्योतिष कण्डक वृत्ति है ।

एक अप्राप्त दि० ज्योतिष ग्रन्थ का निर्देश—प्रस्तुत ग्रन्थ में 'गूर्यप्रज्ञप्ति' चन्द्रप्रज्ञप्ति एवं लोकप्रकाश आदि श्वे० ग्रन्थों के उल्लेख के साथ इसमें दि० मूलसंघीय-ज्ञानभूषण के खेटचूल^१ ग्रन्थका भी निर्देश है यदि यह ग्रन्थ प्राप्त हो तो इसका परिचय प्रकाशित करना आवश्यक है, अनुपलब्ध हो तो दि० भंडारों में खोज करनी चाहिये । प्रस्तुत ग्रन्थ के प्रत्येक प्रकाश के अन्त में ज्ञानभूषणका भी निर्देश है । अतः उनका ग्रन्थ भी आधार कृत ग्रन्थ प्रतीत होता है ।

ग्रन्थकार व रचना समय—

ग्रन्थ के प्रारंभ में एवं प्रकाशों के अन्त में दिये गये श्लोकों में ग्रन्थकारका नाम निर्देश प्रतीत होता है पर वह अस्पष्ट-सा है एवं अन्त की प्रशस्ति अपूर्ण प्राप्त होने से ग्रन्थकार के नामका निश्चय नहीं कर सका पर वह श्वे० तपागच्छीय हीरविजयसूरि की परम्परा का है यह तो निश्चित है । इसी प्रकार ग्रन्थ रचना कालका निर्देश भी ग्रन्थ में २-स्थानोंपर सं० १६४० (हीरसूरि के अकबरको बतलाने रूपमें) का किया है पर

१ अत्र आशावरपातिकाः मूलसंघे श्रीज्ञानभूषणमूर्यः स्मृतखेटः ।

२ चूलायां प्राहुः कथा च तद्ग्रन्थे तेषां स्तुतिः । श्रीजैनशिष्टतिथिपत्रमिह प्रणष्टं स्पष्टी च-
कार भगवान् कल्याणधुरीणः, बाह्यावबोधविधिना विनयं प्रपद्य श्रीज्ञानभूषण गणेशमभिष्टुमस्तं ।
ज्ञानभूषण जगद्विभूषण विश्वभूषणगणाग्रणी, त्रयीचिन्मयी स्व विनयी हिताश्रयीस्तादृतो भवति विधिर्जयौ ॥१॥ इत्यादि मगलं कृत्वा सारस्वतिसृष्टि प्रवर्तिते ।

ग्रन्थ में विनय विजय के “लोकप्रकाश” जिसकी रचना संवत् १७०८ में हुई है एवं सं० १७२५-३०-४०-४१-४५ के कई उल्लेख उदाहरण के रूपमें होने से ग्रन्थका वास्तविक रचना समय सं० १७५५ के कुछ समय बादका ही ज्ञात होता है। ग्रन्थ की अन्तिम प्रशस्ति पूर्णरूप से प्राप्त होनेपर ही इसका पूरा निश्चय हो सकता है।

अब ग्रन्थ के कुछ पद्य उद्धृत किये जाते हैं।

मंगलाचरण—

प्रणम्य सम्यग्नाभेयं पुरुषोत्तमनमीश्वरम् ॥

श्री जैनतिथिपत्रस्य रचनां वच्मि कांचन ॥१॥

गौतमाद्या गणेशाश्च भास्करप्रमुखाः खगाः ॥

ज्योतिः प्रसादं दधतां जैनशासनसूत्रयः ॥२॥

श्री हीरग्विजयसूत्रे, साम्राज्ये तपगणे विजयमाने ॥

श्री अकबर चक्रपतिः मपातिसाहिर्बभूव भुवि ॥३॥

प्रवचनवनककपोपलप्रोन्मील च शील भूषणां गणिनः ।

करकमलसिद्धिभाज चित्राचारद्वरुचयः ॥४॥

तेषां कृपानुयोगाच्छिष्य भुजङ्गां मिशेष्य विनय मतिः ।

कुरुते गुरुतेजोमिज्योतिरिदं स्पष्टमिह जैनम् ॥५॥

×

×

×

तस्य स्वाब्ध्यंगभूः (१६४०) वर्षे श्री हीरगुरुसंगमात् ॥

करुणाविरभूतस्मादयाधर्मोप्यदीदिपत् ॥१०॥

ज्ञानगोष्ठ्यां प्रवृत्तायां ज्योतिःशास्त्रमुपादिशत् ॥

श्रीहीरसूत्रिस्तच्छ्रुत्वा सोत्साहः साहिराह च ॥११॥

गुरुणादिरयते ज्योतिर्मार्गस्तस्यानुसारि च ॥

तिथिपत्रं स्फुटी कृत्वाऽमन्नाम्नैव प्रवर्त्यताम् ॥१२॥

प्रथम प्रकाश के अन्त में—

इति श्री जैनतिथिपत्रमाधने तिथिद्वारं संपूर्णं । प्रथमः प्रकाशोपि पूर्णः । पूर्वाचार्य मलयगिरयो मे प्रसीदंतु सद्यो ज्योतिर्मार्गे दिनकर समाज्ञानतो भूषणाभाः धन्यैर्मामतिरतिशयाद् द्वेष वेष चिमुक्यामीषा ज्योतिर्भजति विमलं यन्मनीषा विशिष्यन्त्या ॥१॥

द्वितीय प्रकाश के अन्त में—

इति श्रीजैनतिथिपत्रसाधने द्वितीयं द्वारं, तेन द्वितीयः प्रकाशः संपूर्णः ॥

तृतीय द्वारं, तु तिथिघटिकारूप तिथ्यधिकारादेव सुलभं, तुर्यं नक्षत्रद्वारमारभ्यते ॥

अज्ञान धर्मतापे मलयगिरिर्हीतजनतृषांगोभिः

दूरादपि विषयविद्यौ शुचिसमये विनय नमः पूर्णैः ॥१॥

ज्ञान भूषणमपिस्तुमः सतां सर्व मांडलिक वदितं हितं ।

सूर्यकांतमर्तिनिर्मलं गवाक्षेत्रभासन सभासनाभितं ॥२॥

तृतीय प्रकाश की प्रशस्ति नहीं मिली—

चतुर्थ प्रकाश के अन्त में—

ज्ञानभूषणमवाप्य सद्गिरा । वस्तुनोयदधियोति पाटवं । हेतुस्रमलयाचलक्रम ।
सौरभानु भव एव लभाज्यते ॥१॥ इति नक्षत्र द्वार । वारंवारं विमृश्यवश्यमना ।
इहमकार्षं विष्टितं । गुरु विनयस्य प्रसादोऽसौ ॥२॥ इति श्री जैनतिथिपत्रसाधने
नक्षत्रसाधनसंपूर्णः ॥ तुर्यः प्रकाशः संपूर्णः ॥

पंचम प्रकाश के अन्त में—

मलयगिरिः सुरगिरिवर ज्योतिर्धत्तेऽत्र शिखिरिव सुवृत्त्या । तस्मान् कांचन शोभा
ननोति जिनासनविमलः ॥१॥ तद्ज्ञानभूषणश्रीसालंकार करोति विबुधजनं ।
योगाभोग नो । सोध्यस्तु विस्तीर्णः ॥ इति श्री जैनतिथिपत्रसाधने योगद्वारं षष्ठांश
राशि पूर्णः । पंचमः प्रकाशोऽपि संपूर्णः । जगद्गुरो श्री मलयाचलस्य । प्रभावतो ज्ञान-
भूषणेन । विभूष्यते यं करणाधिकाराद्गंधः स्फुरज्ज्योतिरपासुतपः ॥१॥

षष्ठ प्रकाश के अन्त में—

मलयगिरि गरीयः शृंगपादानुमंगी । भवति नमसि भानुर्भानुभास्वान्महस्वी ।
गुरु दिनमुद्येनो तेजयन्मेघमम्यक् । विजयकरणहेतोः शश्वदानंददायी ॥१॥ सौर-
प्रभावदबनेषुलक्ष्मीः । सा भारतीस्याद्ब सुधासुधाज्या । श्री ज्ञानसद्भूषण वाक्य वृत्त्या ।
ज्योतिर्महीयस्तरमभ्युदेति ॥२॥ इति श्रीजैनतिथिपत्रसाधने । दशमैका

सप्तम् प्रकाश के अन्त में—

इति चतुर्दशपचदश सप्तदश

रूपैश्च चतुर्भिर्द्वारैः संपूर्णोऽयं

ज्योतिः प्रकाशः सप्तमः

जयशैलः श्रीगुरुः शीलशाली ।

तदनुदनुपूज्यः स्वरि सूर्योऽपि हीरः ।

कनकविमलशोलोन्मलिदहन्मतश्रोः ।

कमलमधुरकांतिर्वन्तमः सिद्धि वद्भवाः ॥१॥

तदनुविदित कीर्तिश्चारु—

प्रति परिचय—पत्र ५१ प्रति पृष्ठ पंक्ति ८ व प्रतिपंक्ति अक्षर ३० । मध्य के ६।१६।४४ का व अन्त्य का पत्र नहीं मिला । पाठ अधिकांश अशुद्ध हैं, ऊपर मूल की रत्ना के लिये ज्यों के त्यों प्रशस्तियों में पाठ रखे गये हैं ।

[१६-११-४८ बीकानेर]



कलिङ्गाधिपति खारवेल

[ले०—श्रीयुत प्रो० गो० खुशाल जैन एम० ए०, साहित्याचार्य, आदि]

मूलाधार हाथीगुंफा लेख—

‘बुद्धि बार्द्धक्य की पुत्री है।’ इस पाश्चात्य तत्त्वज्ञों को संभवतः प्राचीन भारतीय संस्कृति में स्थान नहीं था। वहाँ तो आत्माख्यान भी शील और संकोच के साथ करना ही शिष्टता थी, यही कारण है कि संस्कृति के प्रथम प्रतिष्ठापक भारतीय महा-पुरुषों के स्पष्ट परिचय भी नहीं मिलते हैं। जो मिलता है उसमें भी समय, पद प्रतिष्ठा आदि का स्पष्ट उल्लेख नहीं है, क्योंकि ‘आत्म प्रशंसा’ और परदोषोद्घावन के दोष से बचने के लिए उसे लक्ष्य अथवा व्यङ्ग्य बना दिया जाना अनिवार्य था। परिणाम यह हुआ कि जब योरोपीय विद्वानों ने अपनी उक्त दृष्टि के अनुसार भारतीय संस्कृति और समाज की प्रचीनता की थाह लेनी चाही तो वे निराश हुए और उन्होंने भारतीय विद्वानों तथा नायकों पर ‘ऐतिहासिक रुचि शून्यता’ का आरोप कर दिया। जिस देश के सिद्धान्त तथा पुराण ग्रन्थों में दशसागर कोटाकोटि वर्षों का क्रमबद्ध वर्णन मिलता है, उन्हीं देश के, आजसे लगभग दो हजार वर्ष पूर्व हुए महापुरुष (सम्राट् खारवेल) का काल निर्णय इसीलिए नहीं हो पा रहा है कि उसने अपने समय का संकेत अपने ‘पूर्वज राजाओं का अपेक्षा’ से किया है, जैसा कि हाथी गुम्फा शिलालेख में आये ... ‘पन्नंतरिय स्र्ठि वससते राजा मुरिय कले वोच्छिन्ने च चायठिग सनकोत्तरिय च उपादयति* ।’ उद्धरण से स्पष्ट है।

हाथीगुम्फा शिलालेख का महत्त्व—भारतीय इतिहास में प्रियदर्शी राजा अशोक के शिलालेख सर्व प्रथम हैं। भगवान् महावीर और बुद्ध के समय से लेकर ईसा संवत् के प्रारम्भ तक के इतिहास के ये परम प्रकाशक तथा प्रतिष्ठापक हैं। इनके बाद आज तक उपलब्ध शिलालेखों में कलिङ्गाधिपति एल खारवेल का हाथीगुम्फा शिलालेख वेदिश्री के नानाघाट शिलालेख के बाद गिना जाता है। अर्थात् अशोक लेखों के बाद खोदा गया यह दूसरा शिलालेख है। किन्तु मौर्य-पूर्व काल की वंश परम्परा तथा काल गणना की दृष्टि से इसका महत्त्व अशोक लेखों से भी अधिक है। देश में उपलब्ध

१ ज० ए० सो० व०, पु० ११, को० इ० ६०, पु० १५० ३०, ए० लि० को, इ० ६० को०, मा० ३ बिभा० २ ए० १२२-४७, ज० बि० ओ० रि० सो०, पु० ३ ए० ४२३-६१, आदि पृ० १६।

शिलालेखों में यही एक मात्र लेख है जिसमें 'वंश' तथा 'वर्ष संख्या' का स्पष्ट उल्लेख है। स्व० रा० पा० वनर्जी के मत से यह पौराणिक वंशावलियों की पुष्टि करता है तथा ऐतिहासिक काल गणना को ल० ४५० ई० पू० तक पहुँचा देता है। जहाँ तक तत्कालीन राज्य व्यवस्था, सामाजिक अवस्था, राजा की योग्यता तथा कर्त्तव्य आदि का सम्बन्ध है यह १७ पंक्तिका शिलालेख अत्यन्त स्पष्ट है क्योंकि इसमें दत्त जनसंख्या आदि का चरणक्य के अर्थ शासक, मेगस्थने, आदि के उद्धरणों से होता है। भगवान् महावीर के निर्वाण के लगभग सौ वर्ष बाद ही जैनधर्म किस प्रकार उड़ीसा में पहुँचा और राज्यधर्म बन गया इसका तो यह दर्पण हो है। आज विभक्त उड़ीसा और बिहार प्रान्तों के ल० २००० वर्ष प्राचीन सम्बन्ध को भी यह बताना है। तथा हजारों वर्षों से पराधीन भारत जब १६ मास पूर्व स्वतन्त्र हुआ और आज अपने मूल नामका पोषक पाषाणोत्कीर्ण प्रमाण इसलिए चाहता है कि स्वतन्त्र भारत के प्रथम प्रधान मंत्री को 'भारत' नाम की पौराणिकता के साथ ऐतिहासिकता का भी भान हो सके, तब भी हाथीगुफा शिलालेख ही वह प्राचीनतम शिलालेख है जिसकी दशमी पंक्ति में 'मरध-वस' (भारतवर्ष) के दर्शन होते हैं।

शिलालेख का आकार प्रकार—उड़ीसा प्रान्त के पुरी जिले में स्थित भुवनेश्वर स्थान से तीन मील की दूरी पर 'खण्डगिरि' नामका साधारण ऊँचा पर्वत है। इसके उत्तरी भाग की 'उदयगिरि' नाम से ख्याति है। इस उदयगिरि पर्वत में एक कृत्रिम गुफा है जो हाथीगुफा नाम से विश्रुत है। इसी गुफा के मुख तथा छत पर सम्राट्

१ उक्त, पंक्ति २-३।

२ 'पंचमे च शानी वसे नंदराज ति० वस-सत-ओवावतं...इत्यादि।' व उक्त पंक्ति ६, ११ तथा १६।

३ ज० वि० ओ० रि० सो०, पु० ३, पृ० ४८६

४ श्री० प्रा० नरोद्दनाथ जोष की अभिनव पुस्तक (अरली इस्ट्री ओफ इण्डिया १० १८१-१४) देखने के बाद सम्राट् खारवेल के समयों का सूत्र अभ्यस्य करने की इच्छा हुई ही थी, संयुक्त प्राप्तपति मा० बाबू पुष्पोत्तम दास ट्यबन ने प्रश्न किया क्या प्राचीन शिलालेखों में 'भारत' नाम आया है? यतः मुझे इस शिलालेख में आये 'मरधवस' की अस्पष्ट स्मृति थी अतः 'हां' कहना ही चाहता था कि उन्होंने मा० प्राचीन इतिहासज्ञ एक आचार्य का नाम लेकर कहा कि वे कहते हैं कि नहीं आया है, तब मैं चुप रह गया। किन्तु शिलालेख देखने के समय का संवरण न कर सका और अनायास ही अभिप्रेत प्रारब्ध हो गया।

५ 'इत्ये च वसे महपीत, तिलमयो मरध-वस-पयानं महि चपलं...ति कारापयति।'... पंक्ति १७ (ज० वि० ओ० रि० सो०, पु० ३, पृ० ४६७)

खारवेल का शिलालेख उत्कीर्ण है। लेख की लम्बाई १५ फी० १ इ० तथा चौड़ाई १५ फी० है तथा ल० ८४ वर्गफीट क्षेत्रफल है। इसमें सत्तरह पंक्तियाँ हैं और प्रत्येक पंक्ति में १० से १०० तक अक्षर हैं। अक्षरों की ऊँचाई भी १ इ० से ३ इ० तक है। यह एक सफेद निसाप की शिला पर खुदा है जिसका बीच का भाग उभरा हुआ है। दो हजार वर्ष से सतत पड़नेवाले आतप वृष्टि के आघातों का प्रभाव स्पष्ट है। प्रारम्भिक पाँच पंक्तियाँ ही अच्छी हालत में हैं। ७ से १० पंक्ति तक में प्रथम दो अथवा तीन शब्द ही पढ़े जा सकते हैं। ७ से १३ पंक्ति तक के दक्षिणार्ध की पर्याप्त हानि हुई है। अन्तिम ७ पंक्तियों के प्रारम्भिक दश-बारह अक्षर लुप्त ही हो गये हैं। तथा अन्तिम चार पंक्तियों में कई जगह अक्षर उचट गये हैं। शिलालेख के ऊपर बने छिद्रों को देखकर अनुमान होता है कि प्रकृति के प्रभाव से बचाने के लिए इसके ऊपर छायाकी व्यवस्था की गयी थी जो अधिक समय तक न चली। और इस पाषाण-इतिहास की हीयमान अवस्था वैज्ञानिक उपचार की अपेक्षा करती है।

लेख की भाषा अर्द्धमागधी तथा जैन प्राकृत मिश्रित अपभ्रंश है। डा० का० प्र० जैसवाल के मत से वह प्राचीन पाली से बहुत मिलती जुलती है। श्री व्यूलर ने लिपि का सूक्ष्म अध्ययन करके बताया था कि वह उत्तर भारतीय ब्रह्मी है, जिसका समय ल० १६० ई० पूर्व आँका जा सकता है। क्योंकि ब्रह्मी लिपि के विकास का वह समय था जिसमें हुए उनके परिवर्तन और परिवर्द्धन का सरलता से अनुमान किया जा सकता है।

लेख के प्रारम्भ में प्रथम पंक्ति की बाँयी ओर मुकुट तथा स्वस्तिक के आकार हैं तथा समाप्ति पर खारवेल नाम के बादही गोष्पद सहश (नन्द्यावर्त) चिन्ह हैं। इनके अतिरिक्त चतुर्थ चिन्ह वृक्षका है जो संभवतः अशोक वृक्षका सूचक है। ये चारों चिन्ह जैन मान्यता के स्वस्तिक, दर्पणादि अष्ट मंगल द्रव्यों में से हैं। इनसे प्रथम तथा चतुर्थ चिन्ह अन्यत्र भी उपलब्ध हुए हैं।

शिलालेख का प्रकाशन—सन् १८२५ में सबसे पहले इसपर श्री स्टर्लिंग (Stirling) की दृष्टि पड़ी थी। सन् १८३७ में श्री किटो (Kitboe) ने स्वयं देखकर इसकी प्रतिलिपि ली थी, जिसके आधार श्री प्रिन्सेप (Princep) ने इसे मुद्रित किया था। एक दूसरी प्रतिलिपि के आधार से ४० वर्ष बाद १८७७ ई० में श्री कनिंघमने^१ इसे

१ एशियाटिक रिमार्क्स, पृ० १५, पृ० ३११ आदि।

२ जर्नल ओफ एशियाटिक सोसाइटी ओफ बंगाल, वॉ० सै०, पृ० ३१।

३ कोरपस इन्सक्रिप्शन् इन्डिया, पृ० १, पृ० २७, पृ० ३५।

मुद्रित किया था। इसके तीन वर्ष बाद १८८० ई० में राजा राजेन्द्रलाल^१ मिश्र ने इसका एक छापा (उप्पा) ही मुद्रित किया था। किन्तु इन सबके सहारे विशेष अध्ययन संभव न हो सका। इस दृष्टि से आचार्य भगवानलाल इन्द्र^२ जी का वाचन ही महत्वपूर्ण तथा उपयोगी था जिसे उन्होंने १८८५ ई० में प्रकाशित किया था। श्री वनर्जी के शब्दों में इस अद्भुत कार्य के लिये आचार्य भ० ला० इन्द्रजी की जितनी प्रशंसा की जाय वह कम ही है। क्योंकि उन्होंने अकेले जो सफलता प्राप्त की थी, संभवतः भारतीय पुरातत्त्व संग्रहालय की समस्त साधन सामग्री और दो विशेषज्ञों की सहायता से भी श्री वनर्जी उतना नहीं कर सके थे^३। आचार्य इन्द्रजी का मूलपाठ सन् १८१० तक सर्वथा प्रामाणिक माना जाता था यद्यपि श्री हाफेराय^४ तथा आ० जोर्ज व्यूलरने^५ क्रमशः १८८५ तथा १८८८ में कुछ संशोधन सुझाये थे। पुर० ल्यूडस्^६ ने १८१० ई० इस लेख का संक्षेप प्रकाशित करके इसमें तिथि सूचक अंशका अपलपन करके विवाद का मूलपान किया था। इसी वर्ष आ० स्फीट^७ ने दो टिप्पण प्रकाशित करके यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया था कि लेखकी १६ वीं पंक्ति के पाठानुसार स्थापित तयनरु सर्वथा अव्यवहृत सौर्य सवन् की मत्ता संदिग्ध ही है।

आ० काशीप्रसाद जैसवाल की प्रेरणा से १८१३ ई० में श्री राखानदास^८ वनर्जी ने इसका पुनः परीक्षण किया था। और इस निष्कर्ष पर पहुँचे थे कि यद्यपि प्रकृत के प्रत्याघातो ने पंक्ति सोलहको काफी अस्पष्ट कर दिया है तथापि अक्षरोंको निम्नदिग्ध रूप से पढ़ा जा सकता है। तथा 'वेरेन' के स्थान पर 'खरेन' पाठान्तर के सिवा उन्होंने आ० इन्द्रजी के समग्र पाठका समर्थन किया था। १८१७ ई० के मार्च मास में श्री स्मिथने श्री वनर्जी तथा जैसवालजी से इस द्विविधा को दूर करने के लिये तथा प्रामाणिक पाठ तैयार करने के लिये निवेदन किया था। फलतः भारतीय पुरातत्त्व विभाग के प्रधान सचालक श्री जोन मार्शल की अनुमतिपूर्वक श्री वनर्जी खंडगिरि

१ एयटीकिटीस ओफ़ ठकीसा, पु० २, पृ० १६।

२ इण्टरनेशनल ओरिएण्टलिस्ट कॉंग्रेस के एष्ट अधिवेशन के एक्टस्, भा० ३, विभाग २, पृ० १५२-१७७।

३ ज० व० ओ० रि० सो०, पु० ३, पृ० ४८६।

४ इण्डियन स्टर्डीज् सं० ३, पृ० १३।

५ थोरजिन ओफ़ दि ब्राह्मी अलफाबेट, पृ० १३ आगे।

६ हमके पहिले संभवत १९०६ ई० में ओषके तत्वावधान में इसका एक स्याही लगाकर उप्पा तयार किया गया था और प्रा० कीलहार्त को भेजा गया था।

७ जर्नल ओफ़ रोजल् एशियाटिक सोसाइटी, १९१०, पृ० २४२, ८२४-अग्रे।

८ ज० वि० उ० रि० स्टेट, पु० १, पृ० ८०, टि० ५५।

गये थे और उन्होंने स्थायी लगाकर लेख के दो ठप्पे तैयार किये थे। इनके आधार से श्री बनर्जी^१ तथा जैसवाल^२ ने इसका प्रामाणिक पाठ निश्चित करके अपने स्पष्ट एवं महत्त्वपूर्ण निष्कर्ष निकाले थे। जिनके द्वारा केवल कलिङ्गका ही इतिहास प्रकाश में नहीं आया था अपितु मगध के नन्द, मौर्य तथा शुङ्ग शासकों के साथ-साथ दक्षिण के आन्ध्र शासकोंका इतिहास भी पुष्ट हुआ था^३। स्व० आचार्य काशीप्रसाद जैसवाल के लिये तो यह लेख वर्षोत्क अध्ययन और अनुरक्ति का विषय बना रहा। १९१७ में श्री बनर्जी के साथ इसका शुद्ध पाठ तथा निष्कर्ष प्रकट करके भी वे इससे विरत न हो सके। १९१८ ई० में उन्होंने मगधराज तथा समय से सम्बद्ध (१२, १६) पंक्तियोंका साक्षात् अध्ययन करने के लिये खंडगिरि-यात्रा की तथा लेख के विविध ठप्पे ही नहीं लिये अपितु प्रातःकाल ८-३० बजे से संध्या ३-३० तक लेखका गम्भीर वैज्ञानिक मन्थन किया। इसके उपरान्त उन्होंने जो पाठ उपस्थित किया वह पुरातत्त्वज्ञान के लिये क्रान्तिकारी था^४।

जैसवालजी द्वारा प्रकाशित दूसरा पाठ लेखका विशुद्धतम रूप था। फलतः इसके सामने आते ही यद्यपि श्री स्मिथ^५ ने १९१८ में उसके आधार से अपनी नन्द, मौर्य तथा शुङ्ग राजाओं सम्बन्धी मान्यताओंको निश्चित किया और अपने प्राचीन भारत के इतिहास में उनका अनुसरण भी किया^६। तथापि कतिपय पाठों को मंदिग्ध मानकर अबतक ऊहापोह चलता ही है। श्री रामप्रसाद चन्दा,^७ आ० रमेशचन्द्र मजूमदार^८ ने क्रमशः टिप्पण तथा लेख लिखकर कितनी ही शकाएँ तथा समाधान किये हैं। श्री शंकर अप्परका^९ लेख भी गवेषणापूर्ण है। इसके उपरान्त अनेक विद्वान^{१०} अब भी इस लेखका अनुशीलन कर ही रहे हैं। फलतः विवादग्रस्त म्थलोंपर निष्पक्ष विचार करने के लिये आजतक उपलब्ध मूल पाठका सामने होना आवश्यक है।

१ ज० वि० उ० रि० सी०, पु० ३ पृ० ७८१-५०७।

२ उक्त, पृ० ४५३-४६७।

३ उक्त, पृ० ४३०-४४५।

४ उक्त, पु० ४ पृ० ३७२-४०३।

५ जर्नल रोयल एशियाटिक सोसाइटी (मे० आ०) १९१८ पृ० ५४१-आगे।

६ ओक्सफोर्ड हिस्ट्री ऑफ इण्डिया, द्वितीयावृत्ति पृ० ५८, टि० १।

७ खारवेळ का समय, शीर्षक विवेचन इण्डियन एण्टीक्वायरी, पु० ४८ पृ० २१४-१६।

८ 'खारवेळ के हाथीगु'फा शिक्कालेख पर द्वितीय विवेचन, शीर्षक निबन्ध, उक्त, पृ० १८७-१९१।

९ 'खारवेळ का हाथीगु'फा शिक्कालेख' शीर्षक निबन्ध। इण्डियन एण्टीक्वायरी पु० ४९, पृ० ४३-५२।

१० इण्डियन हिस्ट्री काँग्रेस प्रोसोडिंग्स, १९४३, पृ० १०९-१६ तथा बी० सी० कौ मैमोरियल बोधुम, पृ० ३१०-१८ में श्री ए० ना० बोध के लेख तथा श्री वल्लभाय जावि के विवेचन।

मूल

१ पंक्ति—(वर्द्धमानक तथा स्वस्तिक चिन्ह)
नमो अरहंतानं [।]' नमो सवसि
धानं [।] ऐरेन' महाराजेन मह-
मेघवाहनेन चेत'राजवस-वधनेन
पसथ सुलभलखनेन चतुरंतल थुन'-
गुनो पहितेन कलिगाधिपतिना सिरि
खारवेलेन"

२ पंक्ति—

पंदर वसानि सिरि-कडार'-सरखिता
कीडता कुमारकीडिका [।] ततो लेख
रूपगणना-व्यवहार-विधि-विसारदेन
सबविजावदातेन जब वसानि योव-
राज' पसामितं [।] संपुण-बनुवी-
मति-बन्ते त' वानि व' धमान सेस-
योवे (= व) नाभिजियो' तनिये

भाषा

अरहंतो को नमस्कार [।] सब सिद्धों
को नमस्कार [।] ऐल' महाराज मेघ-
वाहन' ['] चैतराज वंशकी प्रतिष्ठा के
प्रसारक प्रशस्त शुभलक्षण युक्त चारों
दिशाओं (विश्व) के आधार स्तम्भ के
गुणों से विभूषित कलिग देश के राजा
श्री खारवेल के द्वारा

(अपने) कान्त प्रतापी गौरवार्ण'
किशोर शरीर द्वारा पन्द्रह वर्ष पर्यन्त
कुमार कीडाएँ करता है [।] इसके उपरान्त
लेख मुद्रा राजगणित धर्म' (शासन नियम)
तथा शासन संचालन' में पारंगत समस्त
कलाओं' में प्रवीण (उसने) नौ वर्षतक
युवराज पदसे शासन करना है। चौबीसवों
वर्ष समाप्त होनेपर पूरे यौवन भर
उत्तरोत्तर विशाल विजेता' (उसका)
कलिग के तृतीय राजवंश में पूरे जीवन
के लिये महाराज्याभिषेक होता है [।]

१ लेखमें विरामादि के चिन्ह नहीं हैं
किन्तु बड़ा रिक्त स्थान पूर्ण विराम (।) तथा
छोटा अर्थ विरामादि का सूचक है।

- १ बन० 'खरेन' पाठ दिया है।
- २ 'चेत' भी पढ़ा जा सकता है।
- ४ व्यू० बन० ने 'ठात' पढ़ा था।
- ५ इसके बाद नन्धावर्त का चिन्ह है।
- ६ व्यू० ने कुमार पढ़ा था।
- ७ 'योवरजम्' भी पढ़ा गया था।
- ८ 'त्रि' भी पढ़ा गया था।
- ९ व्यू० वत० ने 'च' पढ़ा था। बन० 'च'
के साथ 'ति, भी पढ़ते हैं।

१० 'सुधमेन' पढ़ा गया था।

११ व्यू० का 'वसिषे' आन्त पाठ है व्यू०वरस
भी 'वसिषे' मानते हैं।

१ आर्यका अपभ्रंश रूप है।

२ 'महेन्द्र' आदि के समान उपाधि है।
व्यू० का महामेघ मुख्य वाहन (हाथी) युक्त
अर्थ संगत नहीं प्रतीत होता।

३ 'कडार' तुल्य-वह्निवत् न जानने से व्यू०
ठीक अर्थ नहीं कर सके थे।

४ व्यवहार का तात्पर्य शासन के समस्त
नियमों से है। हय अर्थ में एक शब्द 'धर्म' भी
आता है।

५ विधि से अष्टमतीय'एकजीक्यूटिव'अभीष्ट है
६ कामसूत्र के अनुसार विद्या शब्द कला
के अर्थ में भी आया है।

७ 'भावी' शेष यौवन में ऐसे विजयों की
जो चर्मानुकूल होकर भी विकलांग मेंट लायी।'
आन्त अर्थ है।

३ पंक्ति

कलिंगराज बसे' पुरिसयुगे महाराजा
भिसेचतं पापुनाति [।] अभिसितमतो
च पधमे' वसे बात-बिहत-गोपुर-
पाकार-निवेसनं पटि संस्वारपति [।]
कलिंग नगरं (रि) खिबीरे' सीतल
तडाग पाद्वियो च वधापयति [।]
सावुथान' पति संठा (ठ) पनं च(-)

अभिषेक होते ही प्रथम वर्ष में (वह कलिंग
नगर' के) आँधी द्वारा नष्ट किये गये
गोपुर-प्राकार-प्रसादों का जीर्णोद्धार कराता
है [।] तथा शीतल झीलों और झरनों'
के बाँधों को भी बनवाता है। उद्यानों के
पुनः निर्माणको (-) करवाता है [।]

—धारावाही



१ इयू० का 'जस' अशुद्ध है। भट्टारकर
वनजी ने भी अशुद्ध पढ़ा है।

२ इयू० ने 'पधम' पढ़ा था।

३ 'भवीर' पाठ संभव है। इयू० ने इसके
बाद एक 'च' भी बताया था जिसके जिये स्थान
भी लेख में वहाँ है।

४ 'सवु' भी पाठ हो सकता है जैस० ने
अपने अन्तिम पाठ में रखा भी है।

१ जैस० की यह अर्थ अभीष्ट है। वे
गोपुरादि को अलग-अलग सेना ठीक नहीं
समझते। तथा इयू० के पाठका निषेध करते हैं।

२ 'खिबि'—'खिबि' धातुका अपभ्रंश है।

सोमदेवसूरिका आर्थिक दृष्टिकोण

[ले०—श्रीधर प्रो० रमेशचन्द्र एम० ए०]

प्राचीन भारत सभ्यता का केन्द्र था। आज इस देश की हृदय द्रावक दरिद्रता को देखकर बहुत लोगों को यह अमात्मक धारणा हो जाती है कि प्राचीन भारतियों ने अर्थशास्त्र आदि सामाजिक विज्ञानों का सूक्ष्म अध्ययन नहीं किया था। पर समीक्षा करने से यह ज्ञात हो जायेगा कि पुरातन काल से ही इस देश में सामाजिक शास्त्रों का—अर्थशास्त्र आदि का विशद अध्ययन किया जाता था। कूटनीति के प्रकाण्ड परिणत कौटिल्य का अर्थशास्त्र उपर्युक्त विचार धारण करनेवालों के भ्रम को दूर करने वाला है। अवि कौटिल्य के अतिरिक्त अन्य शास्त्रकारों ने भी अर्थ से संबंध रखने वाले विषयों पर ग्रन्थ लिखे हैं। सोमदेवसूरि ऐसे ही मार्मिक विद्वानों में से एक हैं। जिस प्रकार अंग्रेज अर्थशास्त्री आदम स्मीथ के विचारों को फ्रांसीसी लेखक जे० बी० से (J. B Say) ने फ्रांस आदि देशों में फैलाया, उसी प्रकार सोमदेव ने कौटिल्य के विचारों को प्रस्तुत किया। सोमदेव ने अपनी प्रतिभा के बल पर स्वतंत्र रूप से भी उनके नवीन आर्थिक नियमों को सूत्र रूप में जनता के सामने रखा। इनकी जो पुस्तकें उपलब्ध हैं, उन्हीं से पता चलता है कि ये अर्थशास्त्र, राजनीति, दर्शन तथा साहित्य के पूर्ण परिणत थे। प्रस्तुत लेख में इनके अर्थशास्त्र संबंधी विचारों को स्पष्ट किया जाता है।

सोमदेव देव सध के आचार्य थे। दिगम्बर सम्प्रदाय के सुविख्यात चार संघों में देवसध प्रमुख है। इनका समय दशवीं शताब्दी का पूर्वार्द्ध है और इनकी सुप्रसिद्ध रचना यशस्तिलकचम्पू। नीतिवाक्यामृत की प्रशस्ति से पता चलता है कि कम से कम इन्होंने युक्ताचिन्तामणि, त्रिवर्गमहेन्द्रमातलिसजल्प और धरणावति प्रकरण नामक तीन ग्रंथों की रचना और भी की थी। नीतिवाक्यामृत सबसे बाद की रचना है। इसके बाद उन्होंने और किसी ग्रंथ की रचना की या नहीं—कहना कठिन है। नीचे इनके अर्थशास्त्र सम्बन्धी विचारों की समीक्षा की जाती है।

धर्म, अर्थ और काम इन्हीं तीनों के सेवन का उपदेश इन्होंने किया है। इन तीनों में किसी एक को दूसरे के ऊपर प्रधानता नहीं दी गई है। धर्म और अर्थ के विरोध के बिना काम का अर्थात् इच्छाओं की तृप्ति करना अत्युत्तम है। इसीसे सुख मिलता है। "धर्माविरोधेन" काम सेवेत ततः सुखी स्यात्"। "समं वा त्रिवर्गं सेवेत"। त्रिवर्ग में किसी

एक को अधिक महत्व देने से अकल्याण होता है। "एको" श्रत्यासेवितो धर्मार्थकामानामात्मनमितरौ च पीडयति"। मध्ययुग तक सब देशों में अर्थशास्त्र और राजनीति संबंधी बातों पर लिखने वाले विद्वान धर्म को बहुत महत्व दिया करते थे। सोमदेव ने भी इसी परिपाटी को ग्रहण किया था। परन्तु धर्म और अर्थ को बराबर स्थान देकर इन्होंने व्यावहारिक दृष्टि से एक सुधार किया। काम को भी धर्म के बराबर का पद देने से इनके विचार और भी अधिक पुष्ट हो जाते हैं। अर्थ प्राप्ति के द्वारा काम की तृप्ति होती है। अतएव अर्थ और काम दोनों का सुखपूर्वक सेवन इनके विचारों से सम्भव भी है और उचित भी।

देवसंघ के आचार्य होकर भी इन्होंने अर्थ के वास्तविक महत्व को समझने में भूल नहीं की। अर्थ को इतना अधिक महत्व देना इनकी दूरदर्शिता के कारण ही सम्भव हुआ। इनका यह स्पष्ट विचार था कि धनोपार्जन करने के बाद उसका उपभोग करना चाहिये। साथ ही साथ इनका विचार था कि बहुत कष्ट उठाकर, अपने सुखों को तिलांजलि देकर अर्थ प्राप्ति का प्रयत्न नहीं करना चाहिये। अर्थ की प्राप्ति कष्ट उठाकर करना दूसरों का बोझ ढोने के समान है। अर्थात् व्यर्थ है या मूर्खता है। "परार्थ" भारवाहिन इवात्मसुखं निरुन्धानस्य धनोपार्जनम्"। धन की वास्तविक सफलता तभी होती है जब उससे मन और इन्द्रियों की तृप्ति हो। "इन्द्रियमनप्रसादनफला हि विभूतयः"। आधुनिक अर्थ शास्त्र विभूति की इस परिभाषा को पूर्णतः सही मानते हैं। विभूति के बदले उसे Good कहा जाता है। जिनसे इच्छाओं की तृप्ति हो, उन्हें Good कहते हैं। इनकी अर्थ की परिभाषा भी बहुत व्यापक है और आधुनिक अर्थ शास्त्री उससे पूर्णतः सहमत नहीं होंगे। परन्तु देश और काल के अनुकूल उनकी परिभाषा है। क्योंकि— जिससे सब प्रयोजनों की सिद्धि हो, सब कार्य पूर्णता को प्राप्त हों वही अर्थ है। सूक्ष्म समीक्षा करने पर यह परिभाषा बहुत अश ठीक हो जाती है। द्रव्य (Money) के अतिरिक्त अन्य किसी वस्तु से सब इच्छाएँ तृप्त नहीं हो सकती। परन्तु यदि एक वस्तु से आवश्यकतानुसार विनिमय द्वारा अन्य वस्तुएँ प्राप्त हो सकें तो एक वस्तु सब प्रकार की आवश्यकताओं की पूर्ति का साधन कही जा सकती है। अतः यह कहना उचित होगा कि विनिमय कार्य में आने वाली वस्तुएँ अर्थ (Wealth) हैं। वास्तव में आज भी अर्थ की यही परिभाषा सम्यक् मानी जाती है। विनिमय महत्व तो उन्हीं वस्तुओं का होगा जो कम Scarce (माँग की अपेक्षा कम) प्राप्त होंगी तथा जिनका अधिपत्य

१ उपर्युक्त ३० सू० ४

२ उपर्युक्त ३० सू० ५

३ यत्तः सर्वप्रयोजनसिद्धिः सोऽर्थः—अर्थ ३० सू० १

बदला जा सकेगा। अर्थात् जो Transferable होगी। धन का उपभोग वे ही लोग कर सकते हैं जो न्यायानुकूल तरीके से उसकी सेवा करते हैं। “योऽर्थस्य भाजनं योऽर्थानुबन्धे-
नार्थमनुभवति”। अर्थानुबन्ध अर्थात् न्यायानुकूल तरीके से धन का उपयोग करना सर्वथा उचित है। जो धन पास में नहीं हो, उसे प्राप्त करने का प्रयत्न करना चाहिये, जो प्राप्त हो जाय उसकी रक्षा करनी चाहिये। और रक्षित धन को बढ़ाने की चेष्टा करनी चाहिये। इन्हीं प्रयत्नों को अर्थानुबन्ध अर्थात् न्यायानुकूल तरीकों से धन का उपयोग कहा गया है। पुरुषार्थ द्वारा धनोपार्जन करना, उपाजित धन को नष्ट होने से बचाना तथा प्राप्त धन का सदुपयोग करके उसकी वृद्धि करना ही उचित कर्तव्य है। पुरुषार्थ छोड़ बैठना उचित कर्तव्य नहीं है।

अर्थ को उचित कार्यों में प्रयुक्त करना चाहिये। अनुचित कार्यों में लगाने से धनका नाश हो जाता है। अतएव बुद्धिमान्को धन विरवसनीय व्यक्तियोंको ही देना चाहिये। सोमदेवने धन के उचित उपयोग के लिये ‘तीर्थ’ शब्द का प्रयोग किया है। सामान्यतः तीर्थ से तात्पर्य उन लोगों से है, जो धर्म कार्यों में सहायक होते हैं। विशेषतः तात्पर्य उन लोगों से भी है, जो सब कार्यों में—महान् कार्यों में सहायक होते हैं। “धर्मसमवायिनः कार्यसमवायिनश्च पुरुषास्तीर्थम्। तीर्थमर्थेनासंभावयन् मधुच्छत्रमिव सर्वात्मना विनश्यति”। संभवतः उपर्युक्त सूत्रों द्वारा सोमदेवका तात्पर्य यही था कि पूँजी अनुचित कार्यों में नहीं लगानी चाहिये। पूँजी लगानेवाले व्यक्तिको काफी सोच समझकर कार्य करना चाहिये। संभवतः उस समय बहुत से लोग कर्ज लेकर नहीं चुकाते थे और बहुत से लोग धनको भोग की वस्तु समझ कर उसकी वृद्धि के लिये प्रयत्नशाल नहीं होते थे। आगे के सूत्रों में यह भी बताया गया है कि किस प्रकार के लोगोंका अर्थ नष्ट हो जाता है। उनका कहना है कि तादात्विक, मूलहर और कदर्य इन तीन प्रकार के लोगोंका धन नष्ट हो जाता है। धनका समुचित उपाजन ही आवश्यक नहीं है, बरन् उसका उचित उपभोग भी महत्वपूर्ण है। पाश्चात्य लेखकों ने उन्नीसवीं शताब्दी के अन्ततक उचित उपभोगका महत्व ठीक-ठीक नहीं समझा था। खर्चको काबू में रखना आर्थिक विकास के लिये आवश्यक है। तादात्विक वे ही लोग हैं, जो इतना भी नहीं जानते कि उनकी प्रमुख आवश्यकताएँ क्या हैं और जो धनका अप्रव्यय करते हैं। आय से अधिक खर्च करनेवाले लोग भी तादात्विक हैं। “यः किमप्यमचित्योत्पन्नमर्थं व्ययति स तादात्विकः”। तादात्विक वह व्यक्ति है, जो स्वयं धनका उपाजन करता है, पर खर्चपर नियन्त्रण नहीं कर पाता। तादात्विक से भी खराब उन लोगोंको समझा गया है, जो स्वयं धनका उपाजन

१ अज्ञधनानी लब्धपरिरक्षणं रक्षितपरिषर्दनं चार्थानुबन्धः—अर्थसं० सू० ३

२ अर्थ सं० सू० ४-५

३ तादात्विकमूलहरकदर्येषु नासुलभः प्रत्यवायः—अर्थ सं० सू० ६

भी नहीं करते तथा अन्यायपूर्वक, बेकार कार्यों में पिता, पितामह आदि के द्वारा अर्जित धनको खर्च करते हैं। ऐसे व्यक्ति मूलहर हैं। आजकल ऐसे लोगोंको मुफ्त का धन खानेवाला (reuter) कहा गया है। ये शोषकवर्ग के हैं। अधिकाधिक कर लगाकर इन लोगों से धन ले लेना चाहिये। “यः पितृपैतामहमर्थमन्यायेन भक्षयति स मूलहरः”। इन दोनों से बुरा कदर्य है; क्योंकि वह न स्वयं उपभोग करता है और न दूसरों को ही धनका उपभोग करने देता है। वह कम मजदूरी देकर, दुखी दुर्बल जनता का शोषण करना है और अपना धन बढ़ाने का प्रयत्न करता है। ऐसे लोगों के कारण ही देशकी पूंजी कम हो जाती है। सूत्रमदर्शी होने के नाते सोमदेव स्पष्टतः जानते थे कि भृत्योंको कष्ट देकर द्रव्य जमा करनेवाला कदर्य स्वयं धनका उपभोग नहीं कर सकता और उसके धनका उपभोग उसके दामाद, राजा अथवा चोर करते हैं। “यो भृत्यात्मपीडाभ्यामर्थं संचिनोति स कदर्यः। कदर्यस्यार्थसमग्रो राजदामादतत्प्रकराणामन्यतमस्य निधिः”। तादात्विक और मूलहर का नाश भी अवश्यम्भावी है। “तादात्विकमूलहरयोरायत्यां नास्ति कल्याणम्”।

अपने समय के अनुकूल सोमदेव व्यक्तिगत सम्पत्ति के पक्षपाती थे। दूसरों की सम्पत्तिपर दृष्टि डालनेवालेको बुरा समझा गया है। परधन के प्रति निम्पृह व्यक्ति देवता है। देवसंघ के आचाय होकर भी ये धन सम्बन्धी मानवीय दुर्बलों की शक्ति से परिचिन थे “कस्य न धनलाभाल्लोभः प्रवर्तते”। इस पृथ्वी में कौन ऐसा है, जिसे धन का लोभ नहीं हो जाता। इटली के सुप्रसिद्ध लेखक मैकियावेल्ली (Mackiavelli) ने लिखा है कि मनुष्य अपने पिता की हत्याको भूलकर हत्यारेका मित्र हो सकता है, पर वह अपनी सम्पत्तिका अपहरण करनेवालेको नहीं भूलेंगा। सोमदेवका कथन है कि जिन मन्त्रियोंका जीविका अपने अथवा राजा के दोष से अपहृत होनी है, वे क्रोधो, कायर, लोभी तथा अभिमानी हो जाते हैं। “स्वामिदोष स्वदोषाभ्यामुपहतवृत्तयः क्रुद्धभीतलुब्धमानिनः कृत्याः”। सम्पत्तिका निरादर करने से सम्पन्न से सम्पन्न व्यक्ति भी दरिद्र हो जाता है। अतएव लक्ष्मीकी पूजा करनी चाहिये। धनको टुकुराना अनुचित है। “अर्थदूषणः कुबेरोऽपि भवति भिक्षाभाजनं” अर्थदूषण से कुबेर भी भिक्षुक हो जाते हैं। अतिव्यय और अपात्रव्यय यही दो धनसम्बन्धी दोष हैं। सम्पत्तिदानको भी बहुत महत्व दिया गया था। आजकल व्यक्तिगत दान श्रेयस्कर नहीं कहा जाता है क्योंकि बहुत से अपात्रोंको सहायता मिल जाती है और भिक्षा माँगना तथा दान लेना ही बहुत लोगोंका पेशा हो जाता है। परन्तु उस समय जब सोमदेव लिख रहे थे, दान देना भारतीय संस्कृति के अनुकूल समझा जाता था। “सभियो लोकानां यो ददात्यर्थम्”। इतना होनेपर भी कुपात्रको धन देना बुरा बताया है। “किं तया गवा या न क्षरति क्षीरं न गभिणी वा”। सम्पत्ति का सबसे अधिक महत्व यही है

कि लोग सम्पत्ति वाले की ही सेवा करते हैं। सम्पत्ति के बिना सभी तुच्छ हो जाते हैं "को नाम न धनहीनो भवति लघुः"।

राज्य की रक्षा के लिये आर्थिक स्थिति को सुदृढ़ बनाये रखना आवश्यक समझा जाता था। अमात्यों के कर्तव्य का निर्देश जहाँ किया गया है, वहाँ राजा की रक्षा से भी अधिक महत्व आर्थिक दृढ़ता को दिया गया है। "आयो ज्ययः स्वामिरत्ता तंत्रपोषण चामात्यानामधिकारः। आयव्ययमुख्योमुनिकमण्डलुनिर्दर्शनमेव" आय से ही द्रव्य की उत्पत्ति होती है। "आयो द्रव्यस्योत्पत्तिमुखम्" शासन में आयव्यय का विशेष महत्व है। आय पर बिना विचार किये खर्च करने वाला राजा कुवेर-सा संपन्न होकर भी निर्धन भित्क हो जाएगा। "आयमनालोच्य व्ययमानो वैश्रवणोऽप्यवश्य श्रमणायत एव"। यद्यपि राजस्व का इतना अधिक महत्व है, तथापि अन्यायपूर्वक, प्रजा का मन दुखा कर अर्थसंग्रह नहीं करना चाहिए। "स्वत्योऽप्यादायेष प्रजोपद्रवो महात्तमर्थ नाशयति"। अन्यायपूर्वक धन का संग्रह करने पर प्रजा में उपद्रव हो सकता है तथा उपद्रवों के कारण आत्यधिक धन का नाश हो सकता है। महान अर्थशास्त्री आदम स्मीथ ने भी कर (राजस्व) के सिद्धान्तों में न्य.ययीलता (equity) को सर्वप्रथम स्थान दिया था। जब प्रजा को किसी प्रकार का कष्ट होता है, तो राज्यकोश कम हो जाता है। कर के सिद्धान्तों में सुविधा (Convenience) का प्रमुख स्थान है। आर्थिक संकटों के कारण राज्यकोश कम हो जाता है "मर्वबाधा प्रजाना कोश पीडयति"।

राज्यकोश ही राजाओं के लिये प्राण के समान आवश्यक है और राज्यकोश कम हो जाने पर राज्यशक्ति क्षीण हो जाती है। "कोशो हि भूपतीना जीवितं न प्राणाः"। राज्यकोश कम हो जाने पर राजा अन्यायपूर्ण प्रजा को लूटता है और इस अन्याय के कारण राजशक्ति क्षीण हो जाती है तथा राजा नष्ट हो जाता है। सोलहवीं, सत्रहवीं तथा अठारहवीं शताब्दी में इंग्लैंड में मॅरेंटलिस्ट्स (Mercantilists) के नाम से प्रख्यात अनेक विद्वानों ने राज्यकोश तथा राष्ट्रधन की वृद्धि पर जोर दिया था। आधुनिक अर्थशास्त्र के महत्व को उन्हीं लोगों ने पहले पहल आमजनता के सामने छोटे छोटे लेखों द्वारा रखा। बली राष्ट्र के लिये धन जनसम्पन्न होना आवश्यक है और दरिद्र राष्ट्र का राजा भी दुर्बल होता है। सोमदेव अर्थ के इस महत्व से भलीभांति परिचित थे। "कोशो राजेत्युच्यते न भूपतीनां शरीरं"। मध्ययुग तक युद्ध में मैन्यबल की प्रधानता रहती थी और जिसके पास सेना अधिक होती थी, उसे विजयो पहार मिलता था। यूरोपीय देशों में मध्ययुग के बाद युद्ध में सफलता प्राप्त करने के लिये धन का महत्व ज्ञात हुआ। सोमदेव ने दशवीं शताब्दी में धन के वास्तविक तथ्य को समझ लिया था। "यस्य हस्ते द्रव्यं स जयति"।

अर्थशास्त्र की दृष्टि से रक्कस निर्धन कुलीन और सदाचारी व्यक्ति की सेवा करना निरर्थक होगा। क्योंकि कुलीनता अथवा सदाचार के रहते हुए भी धनहीन व्यक्ति धन नहीं दे सकेगा। अतएव बुद्धिमान व्यक्तिको निर्धन होने पर कुलीन और सदाचारी व्यक्ति की सेवा नहीं करनी चाहिये, क्योंकि वही व्यक्ति बड़ा कुलशील है, जिसके पास धन हो। अपार धन साधारण व्यक्तिको भी कुलीन बना देता है। जो व्यक्ति कुलीन अथवा मशान होकर भी दूसरे का भरणपोषण न कर सके, उसको महत्ता तथा कुलीनता व्यर्थ है “किं तथा कुलीनतया महत्तया वा या न सन्तर्पयति परान्”। निर्मल बड़े तालाब का क्या महत्व? है ?

सोमदेव ने केवल राज्यकोश के अभाव के कष्टों का तथा अपमानों का ही वर्णन नहीं किया है, पर उस अभाव की पूर्ति करने, राज्यकोश की वृद्धि करने का उपाय भी बताया है। राज्यकोश की वृद्धि के चार उपाय हो सकते हैं। देव, द्विज और बणिकों द्वारा धन का उपयोग होना है और जो धन बच जाय वह राजा के हाथ में आ जाना चाहिये। देव और द्विज का धन संभवतः धर्मकार्यों में लगाये गये धन का बोधक है। धर्मकार्य से यहाँ मतलब निर्वाहकार्य से है। साधारण जनता का जिस धन से निर्वाह होता है, उसे लेना ठीक नहीं होगा। आज भी राज्यकोश की वृद्धि के लिये निर्वाह कार्य के लिये आवश्यक धन पर कर लगाना अनुचित समझा जाता है। बणिकों का धर्मकार्य केवल निर्वाह कार्य नहीं है, पर पूँजी की वृद्धि करनी है। राज्यकोश की वृद्धि के लिये बणिकों के उस धन का अपहरण अनुचित होगा जिससे वे अपनी पूँजी की वृद्धि करते हैं। आधुनिक लेखक भी उस कर को बुरा मानते हैं, जिससे देश की पूँजी कम हो जाने का भय होता है।

पुनः उन लोगों से प्रचुर परिमाण में अर्थ ग्रहण करना उचित है, जिनसे समाज को लाभ के बदले हानि है तथा जिनके पास धन रहता है तथा बेकार पड़ा रहता है। विधवाओं से तथा वेश्याओं से धन ले लेना चाहिये। विधवाओं से धन लेना आज बुरा लग सकता है, पर उस युग में विधवाओं को कष्टपूर्वक संयमित जीवन व्यतीत करने का उपदेश दिया जाता था तथा ऐशो-आराम में धन का दुरुपयोग करने वाली विधवाओं के लिये ही यह विचार-प्रकट किया गया था। इसके अतिरिक्त नियोग करने वाले, ब्रह्मचारी, संघ (देवपूजक) मठादि तथा पास्त्रिड्यो से भी धन ले लेने का आदेश सोमदेव ने दिया है। संभवतः नियोग करनेवाले तथा सबों से सोमदेव का तात्पर्य वैसे लोगों से है, जो अर्थोत्पादन का कार्य नहीं करते हैं। ये लोग समाज से स्वयं अपना पोषण कराते हैं, पर समाज को कुछ देते नहीं। इन लोगों के पास धन रहना व्यर्थ ही है। धनाढ्यों को भी धन राज्यकोश की वृद्धि के लिये देना चाहिये।

संभवतः सोमदेव का तात्पर्य आठवों से धन लेना अर्थात् धनी से आनुपातिक दृष्टि से अधिक धन लेना है यानी *Progressive taxes* (ऐसे कर जिनका भार धनिकों पर अधिक पड़े) लगाना है। आजकल सभी अर्थ शास्त्री एक स्वर से ऐसे कर को उत्तम समझते हैं। गाँव में व्यवहार करने वाले ग्रामकूट (*village moneylenders*) से भी धन ग्रहण करना चाहिये। समृद्ध पड़ोसी, परिवार के अन्य लोग, सामन्त आदि से भी धन माँग कर लेना चाहिये। आजकल युद्ध काल में जब राज्य धन की आवश्यकता से पीड़ित होता है, तो लोगों के पास अपील की जाती है, जनता से सहायता की प्रार्थना की जाती है। अन्य राजाओं से तथा मंत्रियों से, सामन्तों से तथा सेनापति आदि से भी धन माँगना आवश्यक हो सकता है। संभवतः यहां कर्ज माँगने का तात्पर्य है।

“देवद्विजवशिजां धर्माध्वरपरिजनानुपयोगिद्रव्यभागैराढ्यविधवानियोगिग्रामकूटगणिका-सघषाखण्डिहविमवप्रत्यादानैः समृद्धपौरजानपदद्रविणसंविभागपार्थनैरनुपत्तयश्रीका मन्त्रीपुरो-हितसामन्तभूपालानुनयग्रहागमनाभ्यां क्षीणकोशः कोशं कुर्यात्।”

सोमदेव कृषि की सुविधा को अधिक महत्वपूर्ण समझते थे और खेती के अयोग्य भूमि को तथा ऐसी भूमि में पूर्ण देश को बुरा समझते थे। अत्यधिक वर्षा भी कृषि के लिये हानिकर है। वह देश उनके विचार से अच्छा नहीं कहा जा सकता, जिसमें फल देने वाले पेड़ों का अभाव हो, अथवा जहाँ अन्न कम उत्पन्न हो। पर्वतीय भूखण्ड भी वे बुरा मानते थे। जिस देश की जनता अधिक लोभी और कम परिश्रमी हो, उसे भी उन्होंने खराब बताया है (पृष्ठ १६१) (जनपद-समुद्देशः) “विषतृणोदकोषरपाषाणकंटकगिरिगर्तगह्वर-प्रायभूमिभूरिवर्षाजीवनो व्याललुब्धकस्तेच्यबहुलः स्वल्पसस्योत्पत्तिस्तरुफलाभाव इति देश-दोषः।” इसके विवरीत प्रचुर परिमाण में शस्य उत्पन्न करने वाली भूमि से परिपूर्णा, सुवर्णादि खनिज पदार्थों की खानों से भरे, देश को अत्युत्तम बताया है। ऐसे स्थान के लोग दीर्घजीवी, परस्पर मित्रभाव में रहने वाले और एक दूसरे की रक्षा करने वाले होते हैं। “अन्योन्यरक्षकः खन्याकरद्रव्यनागधनवानतिवृद्धानतिहीनग्रामो बहुसारविचित्रधान्य-पण्योत्पत्तिरदेवमातृकः पशुमनुप्यहितः श्रेणिशूद्रकर्षकप्राथ इति जनपदस्यगुणाः” (पृ० १६१)

कृषि के इस विशेष महत्व के कारण ही सोमदेव ने फसल काटने के समय युद्ध न करने का आदेश दिया है। फ्रांस में सत्रहवीं और अठारहवीं शताब्दी में बहुत से लेखकों ने, जिनको अर्थशास्त्र के सर्वप्रथम आधुनिक लेखकों में गिना जाता है, कृषि का महत्व पूर्णरूपेण दिखलाने का प्रयत्न किया था। उन लोगों को फ्रेंच भाषा में प्रकृति के उपासक (*Physiocrats*) कहा जाता है। सोमदेव ने कृषि के महत्व को पूरी तरह समझा है। “लवनकाले सेनाप्रचारो दुर्भिक्षमावहति” (१६२ पृष्ठ)। परन्तु फ्रांस के उन लेखकों ने कृषि के महत्व को समझते हुए भी अन्य उत्पादन कार्यों को, व्यवसायादि को नगण्य समझा। उन लोगों की धारणा के अनुसार अन्य श्रमजीवी व्यर्थ का कार्य करते हैं, क्योंकि वे जो

कुछ उत्पन्न करते हैं, उसका स्वयं उपभोग कर लेते हैं। उनलोगों के विचार के अनुसार वेमे ही कार्य को उत्पादन कार्य कहेंगे, जिसमें उत्पादक अतिरिक्त आय (Surplus) उत्पन्न करता है। एक दो लेखकों ने स्नान में काम करने वालों के श्रम को उत्पादक कहा है। सोमदेव की यह विशेषता है कि कृषि की प्रधानता को मानते हुए भी उन्होंने, दूसरे धंधों को, बुरा नहीं बताया। गोपालन और बणिकों का कार्य भी लाभप्रद था। “सुमहच्च गोमण्डलं द्विरणयाय युक्तं शुल्कं कोशवृद्धिहेतुः” (पृष्ठ ११६)

इस छोटे लेख में सोमदेव के समस्त अर्थ सम्बन्धी विचारों का पूर्ण वर्णन असम्भव है। निम्नदेह वे केवल अर्थशास्त्र ही नहीं थे। जैनधर्म पर बहुत से लोग आसासारिक तथा अव्यावहारिक होने का आरोप लगाते हैं; परन्तु देवसघ के धर्माचार्य की लेखिनी से लिखी गई पुस्तक के थोड़े से सूत्रों के आधार पर ही लिखे गये इस लेख से यह स्पष्ट हो जाता है कि उपर्युक्त आरोप निर्मूल है। सोमदेव ने, अर्थ की महत्ता मानते हुए भी अनर्थ द्वारा अर्थ प्राप्त करने का परामर्श नहीं दिया। मर्यादा का उल्लंघन किये बिना ही अर्थोत्पादन करने की शिक्षा दी। “मर्यादात्तिकमेण फलवन्त्यापि भूमिर्भवत्यरण्यानी स्वर्चं नहीं करने वाले राजा को उन्होंने महान अपराधी कहा है; यद्यपि राज्यकोश की वृद्धि पर काफी जोर दिया है। “न हि म्व द्रव्यमव्ययमानो राजा दण्डनीयः पृष्ठ (२१५) कि तेन जलदेन य काले न वर्षति”। उस समय जनसंख्या वृद्धि आवश्यक थी, अतएव धर्माचार्य होकर भी, इन्होंने साधारण जनता को विवाहादि करके सुखी जीवन चिताने का आदेश दिया। अखिवाहित व्यक्ति के लिये धन अधिक रखना व्यर्थ बताया। “निवृत्तस्त्रीसंगम्य घनपरिग्रहो मृतमण्डनमिव” सोमदेव अर्थ की महत्ता को मानते हुए यह भलीभाँति मानते थे कि निर्धन पुरुष सर्व गुण सम्पन्न होकर भी निर्गुणी हो, जाना है। “न दारिद्र्यात्पर पुरुषस्य लाघनमस्ति यत्तमेन सर्वे गुण निष्फलतां यन्ति।

सोमदेव ने अर्थशास्त्र पर अलग पुस्तक नहीं लिखी। मध्य युग तक सब देशों में यही प्रचलन था कि अलग अलग राजनीति, अर्थशास्त्र आदि विषयों पर पुस्तकें नहीं लिखी जाती थी। क्योंकि राजनीति की मूल भित्ति अर्थ को ही माना जाता था। सोमदेव की सबसे बड़ी विशेषता यही है कि सूत्ररूप में इन्होंने बहुत-सा अर्थशास्त्र सम्बन्धी उपयोगी और आवश्यक बातें राजनीति के सिलसिले में ही कह दी हैं। इनमें सन्तोष में इतनी स्पष्टता से, अपने भावों को व्यक्त करना, उन्हीं जैसे विद्वान के लिये संभव था।

विविध-विषय

मथुरा से प्राप्त अंबिका की एक नवीन मूर्ति

जैन देवियों में तीर्थङ्कर नेमिनाथ की बन्नी अंबिका का स्थान बड़ा महत्वपूर्ण रहा है। मूर्तिकला एवं चित्रकला दोनों में इस देवी की अनेक प्रतिमाएँ उपलब्ध हुई हैं। मथुरा कला में भी अंबिका की अनेक प्रतिमाओंका निर्माण हुआ। इनमें सबसे उल्लेखनीय मथुरा संग्रहालय की डी० ७ संख्यक मूर्ति है, जिसमें एक वृक्ष के नीचे सिंह पर बैठी हुई दिशुजी देवी अंकित की गयी है। देवी की बाईं गोद में एक बच्चा है और दूसरा दाईं ओर खड़ा है। ये दोनों बच्चे मित्र और दुश्मन हैं। मूर्ति के दायें किनारे पर हाथ में लहडू लिये हुए गणेश बैठे हुए हैं और इसी प्रकार दूसरी ओर कुबेर हैं। देवी के ऊपर ध्यानमुद्रा में बैठे हुए तीर्थङ्कर की मूर्ति है, जिसके अगल-बगल देव, विद्याधर आदि दिखाये गये हैं। दुर्भाग्य से इस सुन्दर मूर्ति पर प्रहारों के कारण प्रायः सभी आकृतियों के चेहरे नष्ट हो गये हैं।

हाल में अंबिका की एक दूसरी मूर्ति मथुरा जिले से प्राप्त हुई है, जो यहाँ के प्रसिद्ध चित्पीदार जाल पत्थर की बनी हुई है। यह मूर्ति मथुरा नगर से लगभग ११ मील दक्षिण बेरी नामक गाँव में थी। जब मुझे इसकी सूचना मिली तो मैंने उस गाँव में पहुँचकर देखा कि मूर्ति एक पुराने खूबतर पर झींधी पड़ी है। गाँववाले यह जानते थे कि यह किसी देवी की मूर्ति है पर खंडित होने के कारण उसे उन्होंने किसी देवस्थान में प्रतिष्ठापित नहीं किया था। पूजा में न होने के कारण उन लोगोंने उसे मथुरा संग्रहालय के लिये देने में आपत्ति नहीं की। मूर्तिको देखने से पता चला कि उसका दाईं ओर का कुछ भाग अवश्य खंडित था पर प्रधान प्रतिमा अभग्न थी, केवल उसका चेहरा बच गया था।

यह मूर्ति (मथुरा संग्रहालय संख्या ३३८२) संभवतः किसी मन्दिर के बहिर्भाग में लगी हुई थी। देवी की प्रतिमा दो स्तंभों के बीच में उत्कीर्ण है। वह ललितासन पर बैठी हुई हैं, दायाँ पैर एक कमल-पुष्प के ऊपर रखा हुआ है। बाईं गोद में एक शिशु है, जिसे देवी दोनों हाथों से पकड़े हुए है, जो संभवतः स्नेहातिरेकका सूचक है। देवीका केशपाश बड़ी सुन्दरता से प्रदर्शित किया गया है। उसका कण्ठहार तथा गोल कर्णकुण्डल भी दर्शनीय हैं। मूर्ति के बाईं किनारे पर एक सिंह अंकित है, जिसके ऊपर नीचे एक-एक मकर है। इनका चित्रण केवल प्रसाधन के रूप में किया गया है। शिलापट्ट के दाईं ओर भी इसी प्रकार का अलंकरण था, जो टूट गया है। मूर्ति के ऊपर पद्म-रचना प्रदर्शित की गयी है। प्रस्तुत मूर्ति पूर्व मध्यकालीन मथुरा कला का एक सुन्दर उदाहरण है।

कृष्णदत्त बाजपेयी एम० ए०

नवम्बर मथुरा दृग्भित्त

२ वादीभसिंहसुरि की अपूर्व कृति—स्याद्वादसिद्धि

यह जैनदर्शन का महत्वपूर्ण एवं उत्कृष्टोक्ति का ग्रन्थ है। यह कारिकाओं में रचा गया है, इसकी प्रस्तुत प्रति अधूरी है, १६ प्रकरण पूरे और चौदहवाँ अपूर्ण है। इसमें ५०१ कारिकाएँ हैं।

इस ग्रन्थ की भाषा सरल, अर्थबोधगम्य और प्रशस्त है। हाँ, कुछ स्थल ऐसे अवश्य हैं, जहाँ पाठकोंको विषय समझने के लिये थोड़ी देर रुकना पड़ता है। लेखक ने इस दार्शनिक कृति में अपनी काव्यकला का भी पूर्ण परिचय दिया है। जीवसिद्धि, अनेकान्त न माननेवाले बौद्ध के प्रति कर्त्ता के लिये फलभोक्तृत्वाभाव सिद्धि, क्षणिकवादी के प्रति युगपदनेकान्त सिद्धि, क्षणिकवादी के प्रति क्रमानेकान्त सिद्धि, नित्यवादी के प्रति कर्त्तृत्व, भोक्तृत्वाभाव सिद्धि, नित्यैकान्त प्रमाण में सर्वज्ञाभाव-सिद्धि, सृष्टि कर्त्तृत्वाभावसिद्धि, महत्-सर्वज्ञ-सिद्धि, अर्थापत्ति की अप्रमाण्याता, वेद की पौरुषेयता, अभावप्रमाण की सद्योषता, तर्क प्रमाण की प्रमाण्याता और आत्मा की जड़ता का निषेध, आदि विषयों का विस्तारपूर्वक विवेचन किया गया है।

प्रथम प्रकरण में भौतिक वादियों की जड़ता का खण्डन करते हुए आत्मा की अकाव्य युक्तियों सहित सिद्धि की गयी है। दूसरे में क्षणिक सिद्धान्त का खण्डन करते हुए बताया है कि क्षणिक चित्तसत्त्वारूप आत्मा धर्मादिजन्य स्वर्गादि फलका भोक्ता नहीं बन सकता। संसार का नियम है कि कर्त्ता ही फल भोक्ता होता है, अतः आत्माको सर्वथा नाराजील नहीं स्वीकार करना चाहिये। तीसरे और चौथे प्रकरण में वस्तुको युगपत् और कम से अनेकान्तात्मक सिद्ध किया गया है। तथा बौद्धाभिमत सन्तान एवं सृष्टि की युक्तिपूर्वक मीमांसा करते हुए चित्तक्षयोंको निरन्वय और निरंश मानने में दूषणका उद्भावन करते हुए बताया है कि जब चित्तक्षयों में अन्वय नहीं है—वे सर्वथा भिन्न हैं तो दाताको ही स्वर्ग और वचकको नर्क हो, का नियम नहीं बन सकता है। बल्कि मनमाना विपरीत नियम भी बनाया जा सकता है।

पाँचवें प्रकरण में आत्माको नित्य माननेपर कर्त्ता के लिये भोक्तापन नहीं बन सकेगा, का विस्तार सहित प्रतिपादन किया है। छठवें में नित्यैकान्त माननेवाले के सहित कोई सर्वज्ञ नहीं हो सकता है, का विवेचन किया है। सातवें प्रकरण में नाना युक्तियों और प्रमायों से जगत्कर्तृत्व का निषेध किया है। आठवें में वीतरागी, हितोपदेशी अर्हन्त भगवान्को ही सर्वज्ञ सिद्ध किया है, इस प्रकरण का दार्शनिक विवेचन बहुत सुन्दर और तर्कपूर्ण है। नौवें प्रकरण में अर्थापत्ति की अप्रमाण्याता बतलाते हुए उसे अनुमान के अन्तर्गत ही साबित किया है। दसवें में वेद की रचना किसी पुरुष द्वारा हुई है, उसे ईश्वरने नहीं रचा है और न कोई परोक्षशक्ति ही उसकी रचयित्री है; प्रत्युत मनुष्य द्वारा रचा जाने से उसमें गुणदोष दोनों ही वर्तमान हैं, आदि बातोंपर प्रकाश डाला गया है। ग्यारहवें में प्रमाण की प्रमाण्याता परतः सिद्ध होती है, का तर्कसंगत विवेचन है। बारहवें में अभाव प्रमाण में दूषण दिया है और तेरहवें में तर्क प्रमाण की प्रमाण्याता सिद्ध की गयी है। चौदहवें अधूरे प्रकरण में गुण-गुणी भेदादि और समवायादि वैशेषिकानिमित्त पदार्थों की समालोचना की गयी है।

इस ग्रन्थ में कुमारिल भट्ट, महाप्रशस्तकर, दिग्नाग और धर्मकीर्ति के पद वाक्यादि भी आये हैं ।

संक्षेपः यह जैनदर्शन की एक प्रौढ़ और अभिनव रचना है । जिन कुछ कृतियों से जैनदर्शनक । बाह्यमयाकाश देदीप्यमान है और मस्तक उन्नत है, उन्हीं में यह कृति भी परिगणनीय है । साहित्यिक संस्थाओं से अनुरोध है कि इस अपूर्व कृतिको प्रकाशित कर, दार्शनिक जगत् को इस उज्ज्वलमणि की आभा से चमकनेका सुखवसर दें ।

दरबारीलाल न्यायाचार्य,

बीर-सेवा-मन्दिर, सरसावा

कवि जोधराज गोदीका विरचित--हिन्दी सम्यत्त्वकौमुदी

कवि साह जोधराजगोदीका का जन्म सुप्रसिद्ध सेठ अमरचंद गोदीका के यहाँ हुआ था । आप जयपुर राज्य के निवासी थे । विद्याध्ययन के लिये आपको अनेक कठिनाइयोंका सामना करना पड़ा था । तेरहपन्थ आम्नाय के अनुयायी थे, इसलिये तत्कालीन भट्टारकों की रूपा से आप वञ्चित थे । फलतः आपने पं० हरिनाम मिश्रको अपना मित्र बनाया और उन्हीं से शास्त्रज्ञान प्राप्त किया । आप हिन्दी साहित्य के अच्छे ज्ञाता थे । ज्ञानसमुद्र, कथाकोश, धर्ममरोवर, प्रवचनसार, प्रातःकरचरित्र और सम्यत्त्व कौमुदी आदि ग्रन्थ आपके द्वारा रचे गये हैं ।

संस्कृत सम्यत्त्वकौमुदीका यह अनुवाद बड़ा ही सुन्दर हुआ है । इसमें दोहा, सबैया, सोरठा, छप्पय, चौपाई आदि हिन्दी के सभी छन्दोंका प्रयोग किया गया है । ग्रन्थ के अन्त में ग्रन्थकार ने निम्न प्रशस्ति दी है—

पंडित चतुर सुजान है, यहै मिश्र हरिनाम ।
ताकी संगति जोधकौ भयो सासतर लाभ ॥
परमप्रजा पालै सदा सब भूपति सिरमौर ।
रामसिंघ राजा प्रगट या सम नहि कोऊ और ॥
जाके राज सुचैत से कियौ ग्रन्थ मह जोध ।
नाम सम्यत्त्वकौमुदी दायक केवल बोध ॥
सांगानेर सुथान है देश दुहाहर मार ।
या सम नाहिन अवरपुर देखे सहर हजार ॥
अमरपूत जिनवर भगत योधराज कविनाम ।
वासी सांगानेर को करी कथा सुखधाम ॥
धरमदास को पुत्र लघु है जाति लुहाब्बा जोय ।
नाम कल्याण सुजानिये कवि का मामा सोय ॥
ताके पढिवे कारनै रच्यौ ग्रन्थ यह जोध ।
नाम सम्यत्त्वकौमुदी जो नर पढ़ै सुबोध ॥

रचनाकाल—

संवत् सतरहसै चौईस । फाल्गुन वदि तेरसि शुभदीस ॥

शुक्रवार संपूर्ण भई । यहै कथा सम्यकित गुनठई ॥

अतः स्पष्ट है कि कविने अपने मामा कल्याणदास को पढ़ाने के लिये सं० १७२४ फाल्गुन वदी १३ शुक्रवार को इसे पूर्ण किया है । प्रस्तुत भवन की प्रति अमरचन्दजी के मन्दिर में संवत् १८०० में भादों वदी १३ सोमवार को सेठ खुन्नीलाल द्वारा प्रतिनिधि की गयी है । श्लोक संख्या १५५० है ।

कविता मध्यम दर्जे की है, कहीं-कहीं छन्दोभंग दोष भी है । फिर भी छप्पय और सबैये सुन्दर बन पड़े हैं ।

छप्पय—

तबहि पावडी देखि चोर भूपति निज जान्यौ ।

देखि मुद्रिका चोर तबै मंत्री पहिचान्यौ ॥

सूत जनेऊ देखि चोर प्रोहित है भारी ।

पचनि लखि विरतान्त यहै मनमें जुविचारी ॥

भूपति यह मंत्री सहित प्रोहित युत काढोदयौ ।

इहि भौति न्यात्र करि भलीय विधि धर्म थापि जगजस लयौ ॥

४—उड़ीसा के गजेटियर में जैन उल्लेख

डब्लू-डब्लू-हन्टरने सन् १८७२ में उड़ीसा के गजेटियर को दो भागों में प्रकाशित किया है । प्रथम भाग में पृ० १८१, २२८, २३० और ३०२ पर जैनधर्म के सम्बन्ध में उल्लेख किया है ।

पृ० १८१ पर खण्डगिरिका वर्णन करने हुए बताया है कि पश्चिम पहाड़ीपर एक जैन मन्दिर शोभित है, यह मन्दिर एक चतुर्भुज के ऊपर है, जिसके नीचे का समस्त प्रदेश अपनी प्राकृतिक शोभा से मानवमात्र की भावनाओंको पवित्र करता है । इस पवित्र पहाड़ी के चारो ओर जंगलों की मेखला वर्तमान है । किन्तु दक्षिण की ओर धान के लहलहाते खेत भी दृष्टिगत होते हैं ।

पृ० २२८ पर बताया है कि यूनान से आये हुए यवन प्रथम बौद्ध धर्म में दीक्षित हुए, पश्चात् उन्होंने जैनधर्मको ग्रहण कर लिया था । हन्टर साहबने लिखा है कि यूनान से जब यवन आये तो वे अपने साथ ग्रीक विज्ञान के साथ धार्मिक सुधार की भावना भी लेते आये, जोकि ईस्वी पूर्व के भारत के धार्मिक इतिहास में बहुत ही महत्वपूर्ण है । ई० पू० २५०—१००० ई० स० तक यवनों का उदारधर्मों से काफ़ी सम्बन्ध रहा । पुरातन सिक्कों से इस बातका पता चलता है कि उत्तरीय हिन्दुस्तान के यूनानी राजा बौद्धधर्म में दीक्षित हो गये, इसलिये मध्यभारत और दक्षिणभारत में यवन सुधारवादी धर्म के अग्रगामी या प्रतिनिधि माने जाते हैं । कुछ समय के बाद ये यवन बौद्धधर्म छोड़कर जैनधर्माभिषाथी बन गये । पृ० २३०—

पश्चादि जैनधर्म के सिद्धान्त बौद्धधर्म की अपेक्षा शुष्क थे, फिर भी पवनों ने इसे स्वीकार कर लिया। क्योंकि बौद्धधर्मका पृष्ठाधार पौराणिक कथा-कहानियों से भरा था; मन्दिर, स्तूप और मर्दोंका पूर्ण प्रचार था; फिर भी जैनधर्म ने पवनों को अपनी ओर आकृष्ट किया।

पृ० ३०२—हिन्दुओं ने जब आदिम निवासियोंपर विजय प्राप्त कर ली तो कुछ आदिम निवासियों ने शैवधर्म को ग्रहण कर लिया, क्योंकि यह उनकी मयपूर्ण जंगली धार्मिक कृत्यों की भावना से मिश्रता जुगता था। किसान और सस्कृत अरब्य निवासियोंको कृष्णधर्म ने अपनी ओर खींचा। फिर भी जैनधर्म और बौद्धधर्म किसी न किसी रूपमें इन आदिम निवासियों में फैले रहे। आदिम निवासियोंका प्रारम्भिक धर्म जैनधर्म था, इनका रहन-सहन जंगली होते हुए भी वे भगवान् पार्वनाथ के पूजक थे।

इस गजेदियर के दूसरे भाग के अन्य उद्धरणों के पढ़ने से पता चलता है कि प्राचीनकाल में उड़ीसा में जैनधर्म व्याप्त था। दि० जैनधर्म का यहाँ ई० पू० कम-से-कम ६०० वर्ष पहले अत्यधिक प्रचार था, भगवान् पार्वनाथ की मान्यता यहाँ बहुत थी। उड़ीसा में आदिनाथ भगवान् की मूर्तियाँ भी मिली हैं, आदिम निवासी ऋषभदेव की मूर्ति की पूजा जगलों में करते थे। टाङ्गदिक और दाम्ब राज्य तथा बंकी और पिपली थाने में सराक जाति के सहस्रों घर हैं। यह सराक श्रावक शब्दका अपभ्रंश है। मध्य युग में वैष्णवोंका जोर अधिक होने के कारण जैन राजाओं के अजैन हो जाने से सहस्रों जैनियों ने धर्म परिवर्तन किया। जो अपने धर्मपर अटिग रहे वे सराक या श्रावक आज भी वर्तमान हैं।

हन्टर साहब ने उड़ीसा में यवन सभ्यताका जिक्र करते हुए बतलाया है कि ये यज्ञ जैन और बौद्धधर्म से अत्यधिक प्रभावित हुए तथा बहुत से लोग इन दोनों धर्मों में दीक्षित हो गये, जो आज तक चले आ रहे हैं। सन् १९०८ में जो सरकारी गजेदियर प्रकाशित हुआ है, उसमें उड़ीसा में जैनधर्म के सम्बन्ध में अधिक सामग्री संकलित की गयी है। प्राचीन जैनस्थान, मूर्तियाँ और जैन शिलालेखोंका भी सग्रह है। अशोक के पहले ही उड़ीसा कर्लिंग देश में शामिल था। मौर्य राज्यकाल में अनेक जैन मुनि खखडगिरि और उदयगिरि की गुफाओं में निवास करते थे। यहाँ श्रावकों की वस्ती भी थी, जैन मन्दिर उस युग में यहाँ लगभग ४०० बताये जाते हैं। उड़ीसा में जैनधर्मका प्रचार ११-१२ शताब्दीतक खूब रहा है, खारवेल और जगके उत्तराधिकारी सभी जैन थे।

नेमिचन्द्र शास्त्री



साहित्य-समालोचना

श्री स्वर्णाचल महात्म्यम् (नंग अनंग कुमारों का पुण्य चरित) —

रचयिता: कवि श्री देववत्त; अनुवादक: श्री बालचन्द्र जैन एम० ए०; प्रकाशक: श्री मानिकचन्द्र गंगवाल एम० ए०; मंत्री श्री वि० जैन सिद्धचोत्र सोनागिर संरक्षिणी कमेटी; साइज: डबलक्राउन सोलहपेजी; पृष्ठ संख्या: ६ + १८६; मूल्य: दो रुपये आठ आने।

इस महाकाव्य में सोनागिर से मुक्त होनेवाले नंग और अनंग कुमारों का पुण्य-गाथा वर्णित है। कवर पर दिये गये सोनागिर के मन्दिर का चित्र ग्रन्थ स्वाध्याय के पूर्व ही पाठकों के मनको पूत कर देता है। हृदय में भक्तिभावनाका संचार हो जाता है और लालसा होती है चोत्र के दर्शन की। अन्दर भी कई चित्र दिये गये हैं ग्रन्थारम्भ में अनुवाद दिया गया है और उत्तरार्ध में मूल ग्रन्थ। अनुवाद भावानुवाद है, शब्दशः नहीं; भाषा सरल और बोधगम्य है। भावानुवाद होते हुए भी मूलभावोंको अलुण्ण रखने का अनुवादक ने पूरा प्रयत्न किया है। बाहरी—छपाई-सफाई, कागज, गेटप आदि; और भीतरी—वर्ण विषय, कवि के मूलभागों की अलुण्णता और भाषा की रूप-छटा ये दोनों अंग प्रत्येक पाठक के मनको लुभाते हैं। प्रकाशन हृदयग्राही है।

हाँ, दो-एक बातें अवश्य खटकनेवाली हैं, वे ये हैं कि यदि इस पुस्तक के परिशिष्ट में सोनागिर के मन्दिरोंका संक्षिप्त परिचय रहता तो पुस्तक अधिक उपादेय हो जाती अगले संस्करण में वहाँ के मूर्तिलेख और मन्दिरों का ऐतिहासिक ढंग से परिचय भी रहना चाहिये। फिर भी पुस्तक संग्रहणीय है।

आत्मावलोकन — रचयिता: स्व० शाह श्री पं० दीपचन्द्रजी काशलीवाल। सम्पादक: श्री पं० श्रेयान्सकुमारजी शास्त्री, न्यायतीर्थ; प्रकाशक: रा० भू० सेठ मगनलालजी, पाटनी दि० जैन ग्रन्थमाला पो० मारौठ (मारवाड़); पृष्ठ संख्या: ७ + १६८; मूल्य: मनन।

यह आध्यात्म विषयक रचना है। कविने ४० अधिकारों में देव, गुरु, धर्म, निश्चय, व्यवहार, तत्त्व, पदार्थ, भाव आदिका आध्यात्मिक दृष्टि से सुन्दर विवेचन किया है। श्री जेमिचन्द्र पाटनी ने ग्रन्थारम्भ में 'विषय-प्रवेश' शीर्षक में पुस्तक के विषयको काफी स्पष्ट किया है। आगे ग्रन्थ के देखने पर मुद्रणकला की दृष्टि से पाठकोंको निरास होना पड़ेगा, टाइप बेडंगा और स्थूलकाव है जिसने ग्रन्थ के सारे सौन्दर्यको विकृत कर दिया है। गाथाओं की अशुद्धि तो और भी खटकनेवाली है। भाषा पुरानी ढुंढापी है, जिसने आज के लोगों के लिये आध्यात्मिक विषय रसको खट्टा कर दिया है, यदि

आज की हिन्दी में इसका अनुवाद पृथक् दे दिया जाता तो निश्चय ही यह ग्रन्थ आध्यात्मिक दृष्टि से लुभानेवाला सिद्ध होता। आशा है अगले संस्करण में इस कमी की पूर्ति की जायगी। ग्रन्थ आध्यात्म प्रेमियों के लिये संग्रहणीय है।

स्तोत्रत्रयी सार्थ—अनुवादकः श्री पं० श्रेयान्सकुमारजी शास्त्री; प्रकाशकः दि० जैन पाटनी ग्रन्थमाला, मारीठ (मारवाड़); मूल्यः मनन।

इस पुस्तक में कल्याणमन्दिर, बिषापहार और जिनचतुर्विंशतिका इन तीनों स्तोत्रों का भाषानुवाद किया गया है। अनुवादकने स्तोत्रों के प्रत्येक श्लोकको खुलासा करने का अच्छा प्रयत्न किया है। अर्थको जहाँतक हुआ है, स्पष्ट करनेका प्रयत्न श्लाघ्य है परन्तु कहीं-कहीं बोलचाल की भाषाको छोड़ क्लिष्ट भाषा का भी प्रयोग किया गया है जिससे बिषापहार स्तोत्र के कई श्लोक खुले नहीं हैं। अगले संस्करण में इसे सरल और सरस बनाने की चेष्टा होनी चाहिये। स्वाध्यायप्रेमी, धर्मात्मा जिज्ञासुओंको इससे लाभ उठाना चाहिये। संस्कृत न जाननेवालों के लिये यह रचना अधिक उपादेय है।

युगप्रधान श्री जिनदत्तसूरि—लेखकः श्री अगरचन्द नाहटा और भँवरलाल नाहटा; प्रकाशकः श्री शंकरदान शुभैराज नाहटा, ४ जगमोहन मल्लिक लेन, कलकत्ता; पृष्ठ संख्याः लगभग दो सौ; मूल्य बारह आने मात्र।

इस पुस्तक की प्रस्तावना श्री दशरथशर्मा ने लिखी है। आपने बारहवीं शताब्दी में श्री जिनदत्तसूरि द्वारा जैनधर्म के प्रसार के सम्बन्ध में किये गये कार्योंका उल्लेख किया है। मुनि श्री कान्तिपागरजी ने इसकी भूमिका में बारहवीं सदी का धार्मिक, सामाजिक और राजनैतिक परिस्थितियोंका उल्लेख करते हुए सूरिजी के कार्यकलापों पर प्रकाश डाला है।

चरित्र नायक सूरिजीका जन्म सं० ११३० में हुआ था, इनकी कुशाग्रबुद्धि और योग्यता से मुग्ध हाकर सं० ११४१ में ही उन्हें दीक्षा दे दी गयी तथा इनका नाम सोमचन्द्र मुनि रखा गया। पश्चात् चित्तौड़ में जिनवल्लभसूरि के पट्टपर सं० ११६६ में आसीन हुए, तभी से इनका नाम जिनदत्तसूरि प्रसिद्ध हुआ। इन्होंने बिहार कर श्वेताम्बर समाज में से अनेक कुरीतियोंको दूर किया तथा अपने उपदेशासूत से अजमेर के महाराज अणोरजको प्रभावित किया। आपके उपदेश से अनेक श्रावकों ने प्रतिबोध प्राप्त किया था। राजपूताने में पाशुपत, कापालिक, शाक्त, भागवत, आदि सन्प्रदाय उस युग में उन्नति पर थे। सूरिजी ने अपने विद्वत्तापूर्व उपदेश से हिंसाको दूर कर अहिंसा की प्रतिष्ठा की थी। इन्होंने अन्धश्रावकों की परवाह न कर जैनधर्म का मार्ग सभी जातियों के लिये खोला था; श्वेताम्बर मन्दिर में होनेवाले नेशानृत्य को भी बन्द किया था।

इनके द्वारा रचे गये अनेक ग्रन्थ हैं । इस चरित ग्रन्थ से सूरिजी की जीवन घटनाओं के अतिरिक्त बारहवीं सदी की राजपूताने की जैनधर्म सम्बन्धी व्यवस्थाका भी पता लग जाता है । इतिहास और चरित प्रेमियों के लिये ग्रन्थ संग्रहणीय है, छपाई-सफाई साधारण है ।

श्रीभावारिवारणपादपूर्त्यादिस्तोत्रसंग्रह—कर्ता: श्री पद्मराजगणि; संशोधक: मुनि विनयसागरजी; प्रकाशक: हिन्दी जैन आगम प्रकाशक सुमति कार्यालय, जैन प्रेस कोटा ।

प्रस्तुत पुस्तक में भावारिवारण, श्रीपार्वनाथलघुस्तोत्र, और जिसस्तुति के तीन स्तोत्र संकलित हैं । इन तीनों के रचयिता पद्मराज गणि हैं । प्रस्तावना में श्री अक्षरचंद नाहटा ने पादपूर्ति साहित्य पर प्रकाश डालते हुए भावारिवारणस्तोत्र की पादपूर्ति और उसके कर्ता की गुरुपरम्परा पर सुन्दर प्रकाश डाला है । ग्रन्थकर्ता के सम्बन्ध में भी पूर्ण विचार विनिमय किया है । इस संग्रहका प्रथम स्तोत्र सरल, सरस और सुन्दर है । नमूने के लिये एक पद्य नीचे उद्धृत किया जाता है—

संसारि काम परिपूरण कामकुम्भं,
संचारि हेमनवकंज परंपरासु ।
सेवामि ते चरमदेव समन्तसेवि,
संघावली दामिगणं चरणं चरन्तम् ॥

अतएव इस स्तोत्र की रम्य शब्दावली भक्ति की भावनाको जागृत करने में समर्थ है
चतुर्विंशति-जिनेन्द्र-स्तवनानि—कर्ता: पुण्यशील गणि, प्रकाशक: हिन्दी जैनागम-प्रकाशक सुमति कार्यालय, जैन प्रेस कोटा (राजपूताना) ॥

यह संगीतात्मक राग रागिनियों में रचा गया स्तोत्र है । इसमें राग के साथ देशियों के नाम देकर राग से अनभिज्ञ जनताको भी गाने की सुगमता कर दी है । इसमें २५ स्तवन हैं । इस कृति की भूमिका सुप्रसिद्ध साहित्य सेवी श्री अक्षरचंद नाहटा ने विद्वत्तापूर्वक लिखी है । भूमिका में ग्रन्थकर्ता और ग्रन्थ के विषय पर पूरा प्रकाश डाला गया है । कहीं-कहीं पर एकाध श्लोक की सदोपेक्षा खटकती है । संगीत प्रेमियों को संस्कृत भाषा की राग-रागिनियोंका रसास्वादन करने के लिये इसे मँगाना चाहिये ।

श्री चतुर्विंशति-जिन-स्तुति:—रचयिता: महाकवि श्री सुन्दर गणि; सम्पादक: मुनि विनयसागर; प्रकाशक: हिन्दी जैनागमप्रकाशक सुमति कार्यालय जैनप्रेस कोटा (राजपूताना); मूल्य चार आने ।

इसमें चौबीस भगवान् की स्तुति की गयी है। आरम्भ में श्री अग्रचन्द नाहटा की भूमिका है, जिसमें आपने स्तोत्रसाहित्य की प्राचीनता, विकाश और उसके वर्ण्य विषय पर प्रकाश डाला है। स्तवन प्रेमियोंको मंगाकर लाभ उठाना चाहिये। छपाई-सफाई अच्छी है।

बाहुवली (राष्ट्रीय-काव्य)—रचयिता: श्री 'हीरक'; प्रकाशक: हिन्दी-प्रकाशन-भवन, बाँसफाटक, काशी; मँगाने का पता: सगुनचन्द चौधरी स्याद्वार विद्यालय, भदौनी काशी; मूल्य: आठआने।

इस काव्य की भूमिका डा० श्रीकृष्णलाल एम० ए०, पी० एच० डी० ने लिखी है। काव्य की कथा ऋषभदेव के वैराग्य से आरम्भ होकर भरत के राज्याभिषेक पर समाप्त होती है। समस्त कथानक में भरत का दिग्विजय और भरत-बाहुवली का युद्ध ये दो घटनाएँ महत्वपूर्ण हैं। कवि ने राजमहिषी सुभद्रा और बाहुवली की धर्मपत्नी गुणमाला द्वारा युद्ध निवारण के लिये किये गये प्रयत्नों की कल्पना कर काव्यको नयी स्फूर्ति प्रदान की है। वैराग्यचिन्तन और युद्धवर्णन में अच्छी सफलता मिली है। साधारणतः प्रकृति का चित्रण भी अच्छा हुआ है।

इस काव्यको आद्योपान्त पढ़ने से ज्ञात होता है कि कविको वस्तुतः कवि हृदय की प्राप्ति नहीं हुई है; किसी प्रकार संस्कृत पदावली की छाया में भावों और वर्णनों की ठूस-ठास की गयी है। भाषा अलंकार युक्त विषया के समान आन्तरिक रूप और शील से वञ्चित है। यदि 'हीरक' जो संस्कृत में इस काव्य की रचना करते तो उन्हें इससे अधिक सफलता मिलती। हम आधुनिक ढंग से जैन साहित्यको सर्वसाधारण के समझ रखने के कारण अपने होनहार कविको धन्यवाद देते हैं और उनसे अनुरोध करते हैं कि आगे वे अपनी भाषाको सरल, सरल और मधुर बनाने की चेष्टा करेंगे। काव्य प्रेमियों के लिये पुस्तक उपादेय है। छपाई-सफाई साधारण है।

—नेमिचन्द्र शास्त्री

THE JAINA ANTIQUARY

VOL. XIV

JANUARY, 1949.

No. II

Edited by

Prof. A. N. Upadhyaya, M. A., D. Litt.

Prof. G. Khushal Jain, M. A., Sahityacharya.

B. Kamata Prasad Jain, M. R. A. S., D. L.

Pt. Nemi Chandra Jain Shastri, Jyotishacharya.

Published at

THE CENTRAL JAINA ORIENTAL LIBRARY,
ARRAH, BIHAR, INDIA.

Annual Subscription

Inland Rs. 3.

Foreign 4s. 8d.

Single Copy Rs. 1/8

CONTENTS

- 1 The birth place of Dhavala and Jayadhaval
— Sri Jyoti Prasad Jain M. A, LLB—46
2. The Original Home of Jainism
—Prof. S. Srikantha Sastri, M. A —58
3. A critical study of the Jain Epistemology
—Prof. Rajendra Prasad, M. A.—63
- 4 Heroes of the Jain Legends
—Dr. Harisatya Bhattacharya, M. A, B. L., Ph. D—71
- 5 Contribution of Jains to Kannada Language & Literature
—Prof K. G. Kundangar, M. A —78



Om

JAINA ANTIQUARY

“ श्रीमत्परमगम्भरिस्त्याद्दामोघलाञ्छनम् ।

जीयात् त्रैलोक्यनाथस्य शासनं जिनशासनम् ॥ ”

[अकलांकदेव]

Vol. XV
No II

ARRAH (INDIA)

January.
1949.

THE BIRTH PLACE OF DHAVALA & JAYADHAVALA.

By

(Jyoti Prasad Jain, M A LL B.)

From the colophon given at the end of the Dhavala commentary of the Shat-khandagama-Sidhanta it is evident that Swami Virsen completed this work in the morning of the 13th day of the bright half of the month of Kartika in the year 838 of the Vikrama era, corresponding to Monday the 8th of October 780 A. D.¹ But the author himself gives no clue as to the place where he lived and wrote his works. It was, however, Jinsena the worthy desciple of Virsen, who, in the Colophon of the Jayadhavala, a commentary on the Kasaya Pahuda, which was left incomplete by Virsen, but was completed by Jinsena in 837 A. D. and which he, out of respect for his guru, called the Virseniya Tika, specifically mentioned the name of that place as Vāṭa-grāma-pure.² Besides, Indranandi, in his

1. Anekant—VII, 11-12 p. 207; [A—XII, 1, p 1, In these articles the date arrived at by Prof. Hiralal (in Shat-Khandagama I, I, I, Introd) and accepted since by most of the scholars, has been proved to be incorrect.

2 Jayadhavala (Dig. Jain Sangha, Benares) Vol. I Introd

Shrutavatara³ mentions that Virsena Guru came from Chitrakutapur and settled at Vāṭgrāma where, in the ancient Jaina temple supposed to have been built by Anātendra (a king of the gods), he wrote his Dhavala and about a third of the Jayadhavala which was later on completed by his desciple Jayasena i. e. (Jinsena). The Shrutavatara of Bibudha Sridhara, although corroborates this statement in other details, fails to mention the name of the place. An old manuscript of Pratikramana dated 1560 A. D.⁴, belonging to the Shastrabhandara of Karanja, has two verses in it, which refer to Virsena and mention that he wrote his works in the temple of Vāṭa (वाटे चैत्यवरे). The same two verses are, however, repeated verbatim even along with the corresponding numbers (i. e. 13 & 14) in a Pattavali of Senagana published by Dr. A. N. Upadhye⁵. It seems that the Pratikramana mss either contains this Pattavali in full or has borrowed certain verses from it. Thus these are the only sources so far discovered, which mention the name of the birth-place of Dhavala and Jayadhavala and give it as Vāṭa, Vāṭagrāma or Vāṭagrāmapur. It also appears that Virsena took his abode in an ancient Jain temple of this place, which was believed to have been built by the gods in times immemorial, and consecrated probably in the name of Lord Chandraprabhu, the eighth Jaina Tirthankara whom Virsena salutes and eulogizes in the beginning of the Jayadhavala, paying special tribute to the धवल वस्त्रे (silvery white colour) of His body⁶. The only other information about the place is that supplied by Jinsena in the colophon of that work, which says this Vāṭagrāmapur was, in his times, under the rule of the lord of Gurjara or Gujerat (वाटग्रामपुरे श्रीमद् गुजरात्यनुपालिते). And there is no doubt about the fact that these two scholars lived somewhere within the dominions of the Rashtrakutas, and at least Jinsena who was the religious preceptor of Emperor Amoghvarsha I was in direct contact with the emperor and his court.

Of the modern scholars, Dr K. B. Pathak was the first to make an attempt at identifying this place. He edited the famous Parswa-

3. श्रुति १७७-१८०

4. Mahabandha (Bh. Gyana Pitha, Kasi, 1947)—Introd. p. 13.

5. JA—Vol. XIII no. 2 p. 4.

6. Jayadhavala, ibid.

bhyudaya-Kavya of Jinsena in 1909 A. D. In his introduction to that work, he discussed the colophon of the Jayadhavala, and being unable to make anything out of Vāta-grāmapur, he concluded that the name was wrongly spelt in the mas and that it should have been Maṭagrāmapure instead of Vātagrāmapure. And he seems to have believed that this Maṭagrāma was the same as Malkhed (or Manyakheta) the wellknown capital of the Rastrakutas. In his paper on 'Kumarila and Bharthari' also he wrote the name of the place as Maṭagrāmapur.⁷ Pt Nathu Ram Premi followed Dr Pathak and gave the name as Matgrāmapur, and even in quoting Indranandi, he corrected the original Vātagrāma into Mātgrāma. He also believes it to be identical with Malkhed.⁸ Probably on the same authority Dr Belvelkar gave the name as Mathagrama.⁹ Dr Hiralal, the worthy editor of the Dhavala (i e. the Shatkhanda-gama) discusses in its introduction all available information about Virsen, and although he reads the name of the place of his residence as Vātagrāma, he neither identifies it nor locates it. But the learned editors of the Jayadhavala have tried hard to fix its identity. They uphold the correct version to be Vātagrāma or Vātgrāmapur, but misled by the adjective गुजरायानुपालिते they believe that it must be situated somewhere in Gujerat. On referring the matter to Dr. Altekar the learned author of 'the Rashtrakutas and Their Times' they seem to have been told by him that the ancient name of Baroda (in Gujerat) was Vaṭapada (वटपद) and that some Rashtrakuta copperplate grants have been discovered from near about that place, and so this Vaṭapada might have been the Vātagrāma of Virsen and Jinsena. They further assert that the Gurjararya or Gurjaranarendra of the Jayadhavala colophon was none else than Amoghvarsa I himself, and that since he had quelled the rebellion of Dhruva of Gujerat in Saka 757 (i e. 835 A. D.) and conquered back that province, he was called as such by Jinsena in 837 A. D. and that there is thus no doubt about Baroda being the place where Virsen and Jinsena

7. JBBRAS—XVIII p. 226. He also identified the Gurjararya with Amoghvarsa.

8. ज० सा० इ०—पृ० ४६७, तथा विद्वद्माला पृ० २६, ३१

9. Jin-ratna-kosa p. 133.

lived and compiled their works. In this way we have got so far only two suggestions regarding the identity of the place in question, the first saying it was Manyakhet and the other that it was Baroda, but none of them is either suitable or even possible

Nowhere has this place been referred to as Mātgrāmapur, Mātgrāma or Mathagāma, while in all the available mss. of the known sources it is given as Vātagrāmapur, Vātagrāma or simply Vāta. There is no reason why the spelling of the original name should be so drastically changed, when even the changed name bears no resemblance with Manyakhet or Malkhed. Moreover, Manyakhet was not the capital of the Rashtrakutas at the time when the Dhavala was finished (i. e. in 780 A. D.) Most probably it was not even in existence at that time. The city was founded and made the capital by Amoghvarsha I,¹⁰ probably even after the completion of the Jayadhavala in 837 A. D. When Amoghvarsha ascended the throne, he was only a child of about six years, and for more than two decades his reign was infested with rebellions and disorders. By about 835 A. D. the situation was finally brought in control and peace and security were restored, due mainly to the untiring efforts and unflinching loyalty of his kinsmen Karka, Govind and Dhruva, the viceroys of Gujerat. And it seems to be on the advice of the Mahasamantadhip of Gujerat that he built the new city which had a more secure and central position, and shifted to it the capital sometime between 835-840 A. D. The earliest reference to Manyakhet seems to be that in the Konur plates issued by Amoghvarsha from Melkhed itself in 860 A. D. Thus Manyakhet could never have been the place where Swami Virsen lived. Jinsen might have lived there in his later days, although it is also not quite likely. And so there is absolutely no possibility of Vātagrāma and Manyakhet being identical.

Similarly, it could not have been Baroda of Gujerat. Even if Vāṭpad (वटपद) was the name used for Baroda in those days, it hardly bears sufficient resemblance with Vātagrāmapur (वाटग्रामपुर) to be identical with the same. A place could not be known by two

10. Karad plates of Karka II (IA-XII p. 263 ff), Rashtrakutas and their times p. 47.

such different names in the same period. Moreover, Gujerat, and therefore Baroda, was not included in the Rashtrakuta empire in the times of Virsen (760-790 A. D.). It was Govind III who sometimes between 794-808 A. D. conquered and annexed Gujerat to the Rashtrakuta empire, and appointed his favourite brother Indra as its viceroy, and on Indra's death his son Karka was appointed to his place. The earliest Rashtrakuta records discovered from Gujerat are the copper plate grants of Karka dated 811-12 A. D. Govinda had great faith in Karka, so much so that at the time of his death he appointed the latter as the guardian of his own son Amoghvarsha I who was then a mere child. Karka discharged the trust faithfully, quelled all the rebellious elements and installed Amoghvarsha on the throne of his father, in 814-15 A. D. Even after that he could not afford to be absent from the capital and to facilitate his presence there he appointed his own brother Govind as deputy-viceroy of Gujerat. After Karka's death, his son Dhruva succeeded him as Mahasamantadhip and governor of Gujerat. These Rashtrakutas of the Gujerat line remained ever faithful to the emperor. At least there was no disaffection till the time of Dhruva's grants of 835 A. D.¹¹ The assertion of the editors of the Jayadhavala that in 835 A. D. Amoghvarsha suppressed the rebellion in Gujerat and conquered back that province thereon adopting the title of Gurjararya and Gurjara-narendra, is therefore erroneous and quite baseless. In fact, there was no such rebellion, and he had ever been the overlord and emperor of Gujerat since the beginning of his reign, while the immediate rulers of that province, the actual Gurjaryas were Indra, Karka and Dhruva. This subordinate branch ruled Gujerat from C. 794 to 900 A. D., after which it was ruled directly from Malkhed.^{11(a)} And so the Gurjararya of the colophon must have been Dhruva I of Gujerat, in whose territory was also included the Vātagrāma of Virsen and Jinsen, in 837 A. D. This, however, does not mean that this place might as well have been in Gujerat. We have already seen that in Virsen's time Gujerat was not a part of the Rashtrakuta empire, and the place where he lived was in 780 A.D. under the immediate rule of Jagtunga, who was the governor of the

11. 1A—XV p. 199.

11(a) Dr. Lawari Pd.—Hist of India p. 141.

province in which it was situated. Besides, although Virsen himself seems to have migrated from the north i.e. Chitrakutapur which I have reason to believe was none else but Chitor, all his later associations, colleagues and disciples belonged to South India. Digamber Jainism was never very popular in Gujerat which has ever been the stronghold of the Svetamber sect. No old Digamber monastery, college or library is known to have existed there. The oldest mss. of Dhavala and Jayadhavala also, which date 11th, 12th century A. D., have been discovered only from Karnataka. And no historical evidence or tradition associates Virsen and Jinsen with Baroda or any other part of Gujerat. There is thus no reason to imagine that Baroda might have been the Vātgrāmapur in question, purely on a remote semblance of the two names.

In order to discover the real place we should look for it somewhere in Maharastra proper, and more particularly in the vicinity of the pre-Malkhed capital of the Rashtrakutas. Unfortunately the pre-Malkhed capital has also not been determined so far with certainty. There are several suggestions. Some say the fort of Mayurkhandi or Morakhanda in the Nasik district was the pre-Malkhed capital while some others think Nasik itself was the capital. Some believe it to be Latur in Berar, which was the original home of the family. Paithan, Elichpur and Elora have also been put forth as probabilities. Cousens suggested¹² that the place called as Sooloobunjun in the Indian Atlas sheets, which is just above the Pit-teu near the Elora caves may have been the actual locality of the capital. Dr. Altekar discusses¹³ at length all these possibilities and comes to the conclusion "As it is, we have to admit that we have no definite knowledge as to the precise site of the capital before it was shifted to Malkhed. Yet from the above discussion and available material, this can be safely concluded that the pre-Malkhed capital of the Rastrakutas was somewhere, not far off from Nasik and most probably it was Sooloobunjun which is close to the Elora caves which were excavated and adorned with fine temples by Krishna I (756-772 A. D.), and that Nasik itself was the seat of a viceroy who generally used to be the

12. The Chalukyan Architecture, p. 1

13. Rastrakutas and their times p. 46-48.

prince next in importance to the emperor himself and that the fort of Mayurkhandi in the vicinity of Nasik was the chief military headquarters of imperial Rashtrakutas in the pre-Malkhed days, and was in charge of the viceroy of Nasikdesa. Thus the Pimper¹⁴ and Dhulia¹⁵ plates of Dhruva Dharavarsa dated 775 and 779 A. D. respectively show that in the reign of Govind II his brother and successor Dhruva was the viceroy of Nasik, as he himself probably was in the reign of his father Krisna I. Similarly in the time of Dhruva, it was his son and successor designate Jagtunga who held the viceroyalty of Nasik and was incharge of the military headquarters of Mayurkhandi. In his own reign, Govind III seems to have retained them in his own charge and not to have appointed a separate viceroy. He seems to have spent much of his time in the fort of Morakhandi as several of his own grants, viz Radhanpur (808 A. D. , Wani-Dindori (107-8), Kadba (814 A. D.), were issued from this place. His own son and successor was a small child, and the most trusted of his brothers was Indra. May be, in the beginning of his reign he had entrusted the charge of these places to Indra, but after his conquest of Gujerat to the viceroyalty of which he appointed Indra, he might have taken Nasik and Morakhandi in his own direct control. But when he died in 813 A. D. , Karka the son of Indra who besides being viceroy of Gujerat was also the guardian of the boyking Amoghvarsa and was thus the first lord in importance, must have himself taken charge of the viceroyalty of Nasik and control of the fort of Mayurkhandi. Thereafter, for a long time, atleast upto Dhruva's time and certainly in 837 A. D. the Nasikdesa was a part of the viceroyalty of the lord of Gujerat. Thus, supposing Vātgrāma was situated somewhere in the province of Nasik, the words गुर्जरार्यानुपालिते would simply mean 'under the direct government of the lord or governor of Gujerat'. As a matter of fact a comparison of the two colophons, those, of the Dhaval and the Jayadhaval, clearly shows that in both of them the immediate ruler of the province as well as the emperor overlord are mentioned. Thus the Jagtungdeva-~~name~~ of V. 7 of the Dhavala colophon refers

14 E. I.—X p. 81 ff.

15, E. I.—VIII p. 182 ff.

to the immediate ruler of that province while the Vallaba-Ray-Narendra Narendra-Chandamani of V. 9 refers to Dhruva Raj the Rashtrakuta emperor himself, similarly the Gurjararya of V. 6 of the Jayadhavala colophon refers to the viceroy of Gujerat who was also the Governor of Nasikdesa (i.e. Dhruva I of Gujerat) and Amogh-varsha-Rajendra etc of V. 8 evidently refer to the emperor himself. In both the colophons the intervening verses contain information about the date and time of the completion of these works. The mode of mentioning the names of these two sets of dignitaries also clearly indicates that the former ones were of an inferior or subordinate position to the latter ones. The editors of the Dhavala as also those of the Jayadhavala committed the same mistake of believing two different persons, i.e. the immediate governor and the emperor overlord, mentioned in the colophons, to be one and the same person.

But these discussions do not help us much unless we succeed in locating our Vātgrampur in the region of Nasik, beyond any doubt. Fortunately, we have at least four copper plate grants of the Rashtrakutas, ranging from 775 A. D. to 808 A. D., which throw important light on the identity of the place sought after. The Pimper plates¹⁶ of Dharavarsa Dhruvaraj Nerupama, dated 775 A. D. purport to have conveyed the grant of a village named Lilagrāma in the Vātgnarika Vishaya 84 of the Nasikdesa. Dhruva was at this time the viceroy of Nasik and Khandesh, with Nasik as his headquarter. The Dhula plates¹⁷ of Karkuraja dated 779 A. D. record the grant of a village named Rakhulagrama in the Nasik Vishaya (province), in the east of which was Chebhatika, in the south Godavari, in the west Vatmukhagrama and in the north Vatapuragrama. According to Dr D R Bhandarkar, the editor, of these plates, all these localities are situated in the Nasik district. The Wani-Dindori plates¹⁸ of Govind III, dated 806-7 A. D. were discovered from the village of Wani in the Dindori Taluka of Nasik

16 E. I—Vol. X p. 81-87, line 41 in the second of the three Pimper plates (on p. 87) contains—'वाटनगरिकारण्य धरुवशीत्यम्भते लीलाग्रामे'

17 E. I—VIII p. 182.

18. I A—XI p. 156, line 39 of the plate has 'वासिकदेशीय वाटनगर विषय अम्भर्गता ग्रामकाग्राम'

district, and were issued from Mayurkhandi, a hill fort to the north of Wani. It records the grant of the village of Ambakagrama in the Vāṭanagar Vishaya of Nasik desa, on the east of which was the village of Vadavura. The Radhanpur (808 A. D.) and Kadaba (813 A. D.) plates of Jagtunga Govind III were also issued from Mayurkhandi. The latter record¹⁹ states that the emperor made this grant in favour of a Jain Matha because its head had removed the evil influence of Saturn from which a feudatory Chalukya prince was suffering. The donee was a Jain Guru Arkakirti the disciple of Vijayakirti.

From the above records, it is evident that Nasik and the adjoining fortress of Marakhandi enjoyed in those days the importance next only to the capital which, if it was Saloobanjun, was only within fifty miles of these places, and Dhruva and Govind III seem to have spent much of their time there. At the same time, there was evidently an important town Vāṭanagar or Vāṭnagarika in the Nasikdesa, which was also a divisional headquarter. It was a Vishaya which was a smaller unit than a Desa or province and was a bigger unit than the Bhukti (a Tehsil), and was thus like the modern Division or atleast a district. In 775 A. D. it included 84 villages, but with expansion of the dominions this number must have increased much in the times of Govind III and Amoghvarsa I. Dr. Bhandarkar and Dr. Altekar have identified most of the places mentioned in the Rashtrakuta plates, but they failed to identify Vāṭanagar. Dr. Fleet the editor of the Wani-Dindori plates, thought it might be the modern village of Wani. But he was doubtful. It was, however, Mr. G. K. Chandorkar, the gentleman who had in his possession the Pimperi plates before he gave them to Dr. K. B. Pathak for editing and publishing them in the *Epigraphica Indica*, who definitely identified Vāṭanagar of the plates with village Vani of Dindori Taluka (Tehsil) in the district of Nasik.²⁰

Dindori is situated some 15 miles north of Nasik town. About five miles north of Nasik, and in between Nasik and Dindori are

19. EI—IV p. 340, RTT—p. 351, Leu—p. 38.

20. EI—Vol X p. 85, Mr Chandorkar also identified the Vidagrama of the plate with the modern village of Nilagavan.

the Satmala or Chandor range of hills. On its peaks are the famous Jaina cave temples of Chāmbhār Leṇa. These Chāmbhār group of Jaina cave temples are among the ancient and important cave temples of India. They are cut in a hill 600 ft. above the plain, and are themselves 450 ft. from the base of the hill.²¹ The village Vani is situated beyond these hills, near Dindori, and in those days when it was an important town, might have been stretching close to these hills. The famous Jain Tirtha Maungya Tunga hills with a number of ancient Jain caves containing Jina figures in small niches and assigned to the 8th or 9th cent A. D.^{21(a)} as also the sacred Gajapantha hill another place of ancient Jaina pilgrimage, are situated in the Nasik district, rather close to the town. The neighbourhood of Nasik is also sacred to the memory of Chandraprabhu Swami. It has been a Jain Tirtha associated with the Tirthankar Chandraprabhu from times immemorial. The ancient temple of that Lord here, being believed to have been built by gods.²² This corroborates the Shrutavatara tradition and confirms the likelihood of its being the desired abode of Varsen and Jin-ten. In fact, Nasik and its neighbourhood has been a sacred place of all the three sects, the Jains, the Hindus and the Buddhists, atleast from the times of the Satwahanas and the western Kshatrapas (i.e. from 100 B. C.) And in the Rashtrakuta age too the whole neighbourhood was a centre of learning of the three faiths. The Buddhist Monastery of Kanheri was near Bombay within 50 miles of Vatnagar, the Shaiva establishment at the Kailash temple of Elora was also near at hand, while the Jain University of Navasari (Neosarika) was about 40 miles north west of this place, and the other Jain monasteries of Dharmपुरi, Vatapi and those of Karnatak were within easy reach. The borders of North India were also not far from it. The place in itself was neither a small insignificant

21. Imp. Geog. of India, Bom. Pres., Vol I p 455, 480; also Bombay Gazet—Vol. XVI p 541, 639, 426-28.

21(a) ASI—1921-22 Pt. II p. 66-69, JB—140 (XXVI); MAR—1920 p 10

22. Vividha Tirthakalpa, ed. B C Law -JG 1938 p. 275; The Tirthakalpa of Jinaprabha, also quoted in Abhidhan Rajendra—45th Kalpa, The Jain Iconography by B C Bhattacharya—Vol II p. 30.—Nasik along with Chandravati and Varangi are the three Tirthas sacred to the memory of Chandraprabhu.

village, nor a very big city or a busy Capital town. Thus it was free from all the hustle-bustle of a big city, and as the seat of the district government was such a moderately good town which could provide all the necessary facilities for the centre of Jain learning set up by Swami Virsen, and also for the scholars working there to pursue their literary activities peacefully and conveniently. It is quite possible that a sort of establishment with an adequate library and other necessary equipment already existed there, and so when Virsen left Chitrakutapur, he chose this place for his life long work. Living at this place he composed at least one lac of Sloka size volumes (i. e. 72000 Slokas of Dhavala and about 20000 Slokas of Jayadhavala), and thus his total writing is wellingh equal the size of the Mahabharata which although is not a single man's work and took centuries to acquire that size. It is therefore clear that the Vāṭagrāmapur of Virsen and Jinsen was the Vāṭnagar Vishaya of Nasik desa, which was the same as the Modern village of Vani or Wani. No doubt there were a few other places in that region, whose names also bear some resemblance to Vāṭagrāmapur, namely the Vāṭmukhgrāma and the Vāṭpurgrāma of the Dhulia plates and the Vāṭvurgrāma of the Wani Dindori plate. But they do not seem to be the likely places, because in the first place they were only small villages, and secondly they resemble much less with Vāṭagrāmapur than the Vāṭnagrika does, which is quite apparent from their spellings and pronunciation. The original and main part of name is Vāṭ (वाट) which is common only to Vāṭagrāmapur and Vāṭanagarika. The suffixes Grāma, Pur, Nagarika are only descriptive terms and may be indiscriminately used with any place names, atleast it was so in those days. In some contemporary records the words Talvanpur and Talvananagar have been used for the place Talked in two different places in one and the same record as well as in different records²³

Therefore, there remains no doubt that the birth place of Dhavala and Jayadhavala and the abode of Swami Virsen and Jinsen was Vāṭagrāmapur or Vāṭnagar Vishaya of Nasikdesa, and within a few miles of Nasik town, which was the same as the modern village of Vani in Dindori Taluka of Nasika district. And most probably,

the exact spot in that Vāṭnagar where this Jain Centre of leaving was accommodated was the ancient god-built temple of Chandraprabha Swami in the famous Jain cave temples of Chāmbhār Leṇa in the vicinity of that town.

23 MAR for 1921 p 31—Champanagar grant Kambhaaj. Also see MAR, 1933 p. 237-38—Iswar temple stone inscription of Śrīpurush, E C—lg —[p 51—The Mercara plates.

THE ORIGINAL HOME OF JAINISM.

By

Prof. S. Srikantha Sastry, M. A.
302, D. Subbaya Road, Mysore.

It has become customary to take granted the statements of certain historians that Jainism like Buddhism represents a reaction to the sacrificial cult of Vedic Āryans and in the case of Jainism many scholars are reluctant to take back the history of the faith before Parśva in about the 9th century B C Magadha which happened to be outside the pale of the Vedic sacrificial cults in the earliest times happened to be the birthplace of both Jainism and Buddhism and hence many have thought that these religions were perhaps of non-Āryan origin. Another theory is that there was at first a wave of non-Vedic but Aryan peoples who had spread all over Hindustan and that later on a new branch of the same Aryans but with Vedic cults, came and established themselves, driving out the earlier non-Vedic Āryans into Magadha, where Jainism and Buddhism arose. The Indus Civilisation of C. 3000-2500 B C. with its cults of nudity and Yoga, the worship of the bull and other symbols has resemblances to Jainism and therefore the Indus civilisation is supposed to be of non-Aryan or non-Vedic Āryan origin. The protagonists of the Non-Aryan theory are many and some of them call the civilisation definitely Dravidian. I have shown in my "Proto-Indic Religion" that the so-called non-Aryan characteristics are really those of Atharva Veda civilisation and that the Vedas themselves provide ample proofs of the worship of the mother goddess, the bull, serpent, Yoga etc. Therefore the Indus civilisation is post-Vedic and an admixture of many Tāntrik practices. It is impossible to assign a Dravidian origin to the Jaina and Buddhist religions as the Tirthankaras and Buddhas are clearly designated as Kṣatriyas and Āryas.

Jainism like Buddhism must therefore be traced to an earlier phase of Aryan culture. I have shown that all Indian evidence is in favour of the original home of the Aryans being Bhārata-Varṣa in

Jambūdvīpa. Bharata-Varṣa according to our traditions was not confined to the modern geographical limits but extended up to the Hindu-Kush and Pamir Range, 40° degrees latitude. It is this fact that has been embodied in the earliest Vedic and Jaina astronomical works and myths. It is well-known that the Vedāṅga Jyōtiṣa (C. 1380 B. C.) Calendar is practically the same as in the Jaina astronomical works like Sūrya Prajñapti, Kālaloka-Prakāśa, Candra Prajñapti, etc. The Jaina theory of two suns, two moons and two sets of 27 nakṣatras can be properly understood in the light of Vedic literature. The Sūrya Prajñapti (19th Pāhuda p 271) refers to various opinions¹.

In the Vedic literature also we find numerous references to the number of the Ādityas as 1, 3, 7, 7½, 12, 14 upto 1000, these should be understood in terms of time measurements, like the cycles of the years or eclipses or *ayanas* according to the context and not literally. It is not our present purpose to deal exhaustively with the explanations of these astronomical statements. We are concerned only with definite statements indicating probably the original place of astronomical observations in both Vedic and Jaina texts. The five years cycle or Yuga is found in the Vedic calendar and also in the Kālalokaprakāśa as pointed out by late Dr R. Shama Śāstri (*Drapsa p. 115*). The Jaina work describes gnomon and its shadow measure during the two *ayanas*. The shadow of 24 anguḷas is that of a Śaṅku of 24 anguḷas in height on the first day of Dakṣiṇāyana and it increases at the rate of 4 anguḷas per solar month until it is exactly doubled on the Uttarāyana day after which it goes on decreasing at the same rate. The Kālaloka-Prakāśa says that in the cycle of 5 years the increase (from the first day of Dakṣiṇāyana) will be as follows :

१ ता कति न चन्दिमसूरिषा सव्वज्जोय ओभासन्ति उज्जवन्ति तवेति पभासेति यहि तेत्ति वदेज्जा ? तन्थ खलु इमा ओ दुवानस पडिविति ओ पण्यत्ताओ । त त्थेगेऽवमाहसु । ताऽके चन्दे ऽगे सूरै सव्वज्जोय ओभासन्ति उज्जोऽत्ति तवेत्ति पभासेत्ति । एगे एवं आहसु । एगे पुण एवमाहंसु तातियण चन्दा तियण सूरु सव्वज्जोय ओभासन्ति । एगे एवमाहंसु—ता आ उहं चन्दा त, आ उहं सूरु सव्वज्जोय ओभासन्ति उज्जोवेत्ति तवेत्ति पभासन्ति । एगे एवमाहंसु—ऽतेण अभिजावेण नेत्तव्वम् । सत्त चन्दा सत्त सूरु, दस चन्दा दससूरु, भास चन्दा भास सूरु

- I st year : Śrāvaṇa Bahula 1—2 pādas (24 angulas).
 Increase by 4 angulas per month
 Māgha Bahula 7—4 pādas (48 angulas).
 II nd year : Śrāvaṇa Bahula 13—24 angulas.
 Māgha Śuddha 4 - 48 "
 III rd year : Śrāvaṇa Śuddha 10—24 angulas
 Māgha Bahula 1—48 "
 IV th year : Śrāvaṇa Śuddha 7—24 angulas.
 Māgha Bahula 13 - 48 "
 V th year : Śrāvaṇa Śuddha 4—24 angulas.
 Māgha Śuddha 10 - 48 "

In the Vedic literature the years of the cycle are called Samvatsara, Parivatsara, Anuvatsara, Idvatsara and Idāvatsara; or Samvatsara, Parivatsara, Idāvatsara, Idvatsara and Vatsara. Further as I have shown, the Vṛṣākapi hymn which has been a puzzle to scholars, clearly refers to the four parts of a day—the dawn, noon, the twilight and night, the durations of these being indicated by symbols of Indrānti, Indra, Vṛṣākapi and Vṛṣākapi, (*Rg X-7-2, Atharva XX-126*). The long period of evening and twilight indicated here is possible only in the 40th degree latitude, this is supported by the statement in the Nidāna Sūtra (IX-6) that in the Agnishtoma sacrifice that the twelve stotras leave three *muhūrtas* unmeasured. Therefore the shortest day was only of 12 *muhūrtas* duration (only of 9 hours and 36 minutes). Correspondingly the Sūrya Prajñapti mentions that the longest day was of 18 *muhūrta* duration i.e. 14 hours and 24 minutes.

Again there is close analogy between the terms Kalyōja, Dvāpara Yugma, Tretā and Kṛtayugma used in Sūrya Prajñapti (p. 167) and the Vedic terms Kali, Dvāpara, Treta and Kṛta. Yuga and Parva were synonymous and meant a fortnight in this early calendar of the Āryans. The Bhagavati Sūtra which according to Jacobi must be assigned to the end of the fourth or the beginning of the third century B. C. mentions Kṛta yugma. The Vedic year began in Māgha (most probably from the Ekāṣṭaka day Māgha Bahula 8 according to the Sūtras) in the beginning of Varṣa Rtu as indicated in the Maṇḍuka Hymn (*Rg VII, 103,7*) and the hymn to Ekāṣṭaka

(A. V. III. 10). Now in Central Asia and Bokhara region the rains commence at about the autumn equinox, whereas the rainy season in India begins with Dakṣiṇāyana. Jacobi assumed therefore that the year began with the Dakṣiṇāyana in Makha or in the Phalguṇis and Uttarāyana occurred in the Bhādrapadas. Allowing for the unequal spacings of the Nakṣatras in the early Jaina and Vedic works, this roughly indicates a date between 2280 BC and 3240 or 4200 B. C. In the later Vedāṅga Jyōtiṣa and Jaina works mentioning Dakṣiṇāyana as in the middle of Āśleṣa and Uttarāyana in Dhanuṣṭha (1320 B. C.) we confind indications of even for earlier dates. According to the old Garga and Jaina systems Śravaṇa and Maghas were on the same colure of the equinoxes indicating a date of C. 8040 B. C., when solistitial colure passed through Viśākha and Kṛttikas.

The Sarasvatī legends in the Vedas have, as I have pointed out elsewhere, a core of astronomical observations when the river Sarasvatī still flowed into the sea and was considered more sacred than even the Gangā and Yamunā. The Vedic sacrifices on the banks of the Sarasvatī commenced perhaps when the Vernal equinox was in Mūlā, which nakṣatra is even now sacred to the goddess Sarasvatī though it occurs during the Dasara. Sarasvatī in the Taittirīya Samhitā is identified with Amāvasyā and her consort Sarasvān with Purnīma. Hence Amāvāsyā in Mūlā Nakṣatra marked the Vernal equinox and the commencement of the sacrificial year, the Nakṣatras also being counted from Mūlā (the first or root) and subsequently from Jyesthā (the eldest) and so on until in the late Vedic period the Nakṣatra lists began with the Kṛttikas. Subsequently the Sarasvatī river disappeared as also the Rājaputāna sea and its waters were mostly drawn into the Yamunā and Gangā. The date indicated by Vernal equinox in Mūlā is C. 16680 B. C. This geological and astronomical evidence therefore shows that the Aryans had already been long in the possession of the Sarasvatī country. After the last Ice Age (Wurm) which according to the latest estimates based on the lead analysis extended from 80000 to 50000 years ago there came about a Pluvial Period upto 25000 years ago. This holds good only of Europe and in India the warmer climate must have commenced earlier. Even in Europe by this time Man had passed through the Eolithic, Lower, Middle and Upper

Palaeolithic periods and by 50000 B. C. the Mousterian, Gravettian and Magdalenian cultures of Europe had been passed. The earliest man (Homo Pekemunsis) is now assigned to the first Inter-Glacial period (C. 500000 years ago). Hence man's evolution must have been more rapid in the tropical regions. The antiquity of Āryan traditions-Vedic, Jaina and Buddhistic, thus goes back to at least 20,000 B. C and the original home of the race must have been in Bharatavarṣa which extended up to the 4°th degree latitude. It is urgently necessary that the students of Jainism should make a comparative study of the Susuma and Duṣsuma Kalpas and of the various legends narrated in the lives of the Tīrthamkaras.

जीवात् त्रलोक्यनाथस्य शासनं जिन शासनम् ॥

A CRITICAL STUDY OF THE JAINA EPISTEMOLOGY.

By

Prof Rajendra Prasad, M A

The Jaina theory of knowledge possesses certain well-marked features in virtue of which it deserves a distinctive position in the history of philosophy, both eastern and western. It is because of such characteristics that it deserves our special attention and requires a revaluation in the light of the past and present philosophical attainments. But before giving a detailed analysis of the Jaina epistemology it is incumbent upon us to know certain preliminary things about the nature and the foundation of knowledge.

Knowledge or consciousness is, according to Jaina thinkers, the essence of the soul. The soul is constitutionally a conscious, knowing being. The nature of this consciousness is such that it reveals itself as well as its object. To know an object is also to know the knowing of the object. Thus knowledge is of the nature of light which manifests itself as well as the object placed before it. In this way Jaina thinkers hold that to have the consciousness of an act of knowledge we do not require another act of knowledge. A single act of consciousness is sufficient for the awareness of itself as well as for that of the object towards which it is directed.

This view of the Jainas is opposed by so many other Indian thinkers like the Naiyāyikas, the Bhāttas etc. The latter hold that a cognition cannot reveal itself just as the finger-tip cannot touch itself. According to the Naiyāyikas a cognition is manifested by another cognition since in this case the former cognition is the object of the latter cognition. The Jaina thinkers urge against the view of the Nyāya a number of objections of which we shall mention a few important ones.

The Jainas point out that we must accept the self-revealing nature of knowledge for if we adhere to the Nyāya view we shall be landed in an infinite regress. Every cognition will require another one to make it manifest but this manifesting cognition will also require stil

another to manifest it, and in this way we shall have to go on ad infinitum.

To avoid the infinite regress it may be urged here that the manifesting cognition does not require to be perceived by another cognition. Now if this be the case, then there can be two possibilities: either we know the manifesting cognition or we do not know it. The first possibility is not admissible because its self-cognisability has been rejected and its cognisability by another cognition has also ex hypothesi been excluded. It is clear that there is no third course left. Now we are left only with the second possibility, namely, the *unknownness* of the illuminating cognition, and thus the Nyāya position is like this; we know a cognition not by itself but by another cognition which in itself is unknown. But it is absurd to say that an unmanifested cognition can manifest another cognition.

Further, if we stick to the Nyāya view we shall not be able to find out sufficient reasons for the arousal of the second cognition for the earlier one. If we call the manifesting cognition B and the cognition to be manifested A, then B cannot arise when A continues to exist because two cognitions cannot arise simultaneously, B cannot also arise when A has vanished for then there will be no object to be cognised by B. And if we admit that B can arise even in the absence of any object then B will be toutamount to an illusory cognition like the snake-rope illusion in which there is no objective snake.

As a result of all these criticisms, the Jainas reject the Nyāya view and hold the view that knowledge is known by itself. The Prābhākaras, the Vedāntins and some Buddhists also hold the same view as the Jainas with regard to the knowledge. A close parallel on this point is also found in the Italian thinker, Bonatelli. According to Bonatelli, as Dr Radhakrishnan puts it, "in the knowledge of any fact there are given together the knowledge of the fact and the fact of knowledge."

A very important implication about the nature of the relation between *knowing* and the *known* follows from what has been said about the nature of knowledge. Knowledge, for the Jainas, is revelatory, it reveals itself and its object. To know an object is to reveal

that object just as the table-lamp reveals all the objects placed on the table without any prejudice. Therefore the object of knowledge is not modified by the knowing of it, it is only revealed and not altered. Hence the object of knowledge is independent of the knowledge-relation and there is no dualism between the object known and the object as it is. Here the Jaina position is in agreement with the epistemological monism of the contemporary neo-realistic thinkers of Great Britain and America.

After the nature and knowledge of knowledge another very important question concerns the validity of knowledge. The question of validity split up into three sub-questions: (a) What is the criterion of validity? (b) How does validity originate? and (c) How is it known?

In their answer to the first question the Jaina thinkers are at one with the Naiyāyikas. Valid knowledge is a representation of objects as what they are and is therefore practically useful. It enables the knower to get what is good and to avoid what is bad as it represents the good as good and the bad as bad. Hence *the criterion of validity is practical utility.*

What follows from the above is only this that valid knowledge is practically fruitful. The Jainas stop here and do not proceed to commit the error of western pragmatists who equate validity with practical utility. To them practical efficiency is not only the criterion of validity but the sole constituent of validity. They declare that '*all valid knowledge is practically useful*' and from they conclude that '*all practically useful knowledge is valid*'. But in inferring the latter from the former they violate the rules of conversion. An affirmative universal proposition cannot be converted into another affirmative universal one. Hence the proposition 'All practically useful knowledge is valid' which they get by converting 'All valid knowledge is practically useful' is a 'false converse' as Mr Hopkins has named it.

As regards the other two questions concerning the origin and knowledge of validity the answers given by the Jainas are quite unique and distinctive. According to the Nyāya both validity and invalidity are extrinsically constituted and known; according to the

Sāṅkhya both are intrinsic; according to the Mīmāṃsā validity is intrinsic while invalidity is extrinsic, and according to the Bauddhas invalidity is intrinsic and validity is extrinsic.

The Jaina view differs from all the four views stated above. According to the Jainas in the case of familiar as well as unfamiliar knowledge both validity and invalidity are extrinsically constituted, they depend for their origin upon conditions external to and other than the conditions of knowledge. As regards the awareness of validity or invalidity the Jainas point out that when we have a kind of knowledge which is accompanied by a feeling of familiarity or knownness, its validity or invalidity is known intrinsically while in case of unfamiliar or new knowledge, both are known extrinsically. We are to take the help of external conditions in order to know the validity or invalidity of such a kind of knowledge.

After these preliminary observations let us enter into the inner details of the Jaina epistemology. But in the coming discussions we shall deal elaborately only those aspects which are the unique and individual possessions of the Jaina philosophy and pass cursorily upon the rest because an elaborate treatment of the entire epistemology of the Jainas will require so much of space as we cannot afford here.

The most fundamental classification of knowledge, according to the Jainas, is into immediate (प्रत्यक्ष) and mediate (परोक्ष). This twofold classification has some well-marked advantages over other classifications. These advantages have been very clearly pointed out by Pt. Sukhalaljee Saṅghavi in his introduction to Hemcandra's *Pramāṇa-Mīmāṃsā*.

The Jaina classification says Pt Sukhalaljee, is free from the fallacy of over-lapping division. The terms immediate and mediate are so much opposed to and distinct from one another that what comes under one class inevitably falls outside the other. The second merit of this classification is that it is completely exhaustive. Whatever may be the number of *pramāṇas* admitted by a philosopher, all the *pramāṇas* can be comprehended under the above two classes without any violence to the *pramāṇas* themselves. It is a matter of common experience that a piece of knowledge is either

immediate or mediate, it must be one or the other; it cannot be both nor can it neither for there is nothing besides the two.

Besides, the Jaina classification has advantages over the classifications of *pramānas* made by other Indian philosophers. It is superior to the *cārvāka* view inasmuch as it does not deny the validity of non-perceptual knowledges; it is superior to the Buddhist classification of *pramānas* into perception and inference in so far as it neither denies the validity of other *pramānas* like testimony etc. nor does it reduce them forcibly to inference. It is also more acceptable to the threefold classification of the *Sāṅkhya*, the fourfold classification of the *Nyāya*, the five-fold classification of the *Prābhākaras*, the six-fold classification of the *Bhāttas* etc. inasmuch as it is not necessitated to deny any *pramāna* or to violently reduce it to the ones it admits in order to preserve the sanctity of its own *pramānas* whatever may be the number of *pramānas*, they are directly immediate or mediate. The Jainas do not need either to deny or to effect a violent reduction because all the *pramānas* irrespectively and naturally conform to the immediate-mediate classification.

The concepts of immediacy and mediacy have been accepted by almost all the philosophers of east and west but none has treated them with such logical accuracy and exactness as the Jainas. Immediate knowledge means, in Jaina logic, clear knowledge: *विशदं प्रत्यक्षम्*, clearness here means illumination without any other intermediate knowledge. Hence *clear knowledge* means the awareness of an object without an intermediate knowledge. Immediate knowledge is, therefore, that in which 'the soul gets clear knowledge of an object without depending upon any other knowledge.' There is complete absence of dependence upon anything except the soul itself, if it is a knowledge depending upon the soul alone. Such a kind of knowledge the soul comes to have when the obstructions to clear knowledge, are destroyed or removed.

Now if by immediate knowledge we mean a knowledge depending only upon the soul, then sense-perception cannot be regarded as immediate and the Jaina logicians to deny the immediate character of ordinary perceptual knowledge. In sense-perception we have

the knowledge of an object through the mediation of senses, external or internal and hence it cannot be called really immediate though certainly it is nearer to immediacy than inference or testimony is. Thus, logically speaking, sense-perception is mediate in character. Some of the western thinkers, namely, the representationalists who hold that an object is known through a copy or mental representation of it and not directly, also deny the immediate character of such knowledge while the contemporary realists, the neo-realists and the critical realists, regard ordinary perception as the direct apprehension of the object. The neo-realist holds that in perceiving an object we perceive it directly, and though they recognise the mediation of senses they still regard it to be absolutely immediate. The critical realists, on the other hand, point out that we do not perceive an object directly but through a mental content of it which is diaphanous. Just as a man with spectacles sees objects through his eye-glasses. But even these thinkers regard such knowledge to be purely immediate. Here we point out that the position of these western realists is based upon a gross logical oversight and an incomplete realisation of the implications of the term 'immediate' or 'direct.'

Here a charge may be lavished against the Jaina logicians. It can be said that the Jaina view is highly sophisticated as it relegates what is commonly taken to be immediate to the category of mediate knowledge. But this charge is based upon an incomplete understanding of the Jaina epistemology. The Jainas distinguish between what is really immediate (पारमार्थिक प्रत्यक्ष) and what is relatively, or commonly taken to be, immediate (सांन्यवहारिक प्रत्यक्ष). Under the latter class is included the ordinary perceptual knowledge which is had through the mediation of the senses. सांन्यवहारिक प्रत्यक्ष is further classified into इन्द्रियप्रत्यक्ष and अतीन्द्रियप्रत्यक्ष which correspond respectively to the external and internal perceptions of the Naiyāyikas and others.

सांन्यवहारिक प्रत्यक्ष, that is, ordinary sense-perception is characterised by four stages. At first we have a bare awareness of the object without any consciousness of its details and specific properties. This stage is called *avagraha* (अवग्रह). In the second stage, which is called *iha* (इहा), there arises the attempt, the questioning to know

the particulars and specific details, its similarities with and differences from other objects. In the third stage, *avāya* (अवाय) "there is a definite finding of the particulars which we desired to know in the second stage. The second stage is merely an attempt to know the particulars, while the third stage consists of the ascertainment of these particulars, ईहितविशेष निर्णयोऽवायः."¹ The fourth stage, which is known as *dharanā* (धारणा), is the last one in which we have a retention of what is ascertained in the third stage, स एव दृढतभाव-स्थापनो धारणा.

This analysis of sense perception makes it clear why the Jaina logicians regard it to be mediate in character from the absolute point of view. "As in the case of *Sāmvyarakārika* *Pratyakṣa* we recognise one knowledge after another (अवग्रह, ईहा, अवाय and धारणा) there are intermediate knowledges," and hence it cannot be called *clear* knowledge for clearness means 'bereft of intermediate knowledge'. Thus clearness being the characteristic of *Pratyakṣa* *Pramāṇa* "we see that it cannot apply to *Sāmvyarahārika* *Pratyakṣa* where four stages of knowledge arise one after another."²

Pārmārthika *Pratyakṣa* is sub-divided into *Sakala* (सकल) and *Vikala* (विकल). Under the first we have *kevala-jñāna* which is, in words of Dr Radhakrishnan, "omniscience unlimited by space, time and objects and free from doubt, perversity and indefiniteness" It is the result of complete destruction of all *Karmas* that obstruct the natural consciousness of the soul. It is a state in which the soul shines in its pristine purity, under the class of *Vikala* we have *Awadijñāna* and *Manahparyāyajñāna*. In these two there is a partial destruction of the *Jñānāvāranīya* *Karmas*. In *Awadhi* we have a direct apprehension of the objects which are too minute or too distant and obscure for ordinary perception. *Manahparyāya* is the result of destroying hatred, jealousy etc. and in this there is an immediate awareness of the thoughts and feelings of others, past and present

1. *Dravya-Saṁgraha*, P. 15.

2. Mr. S. C. Ghoshal's commentaries on the *Pañcāṅg* *mukhaṁ*.

Mediate knowledge is distinguished from immediate knowledge by the fact that "it is not clear by itself but has to depend upon some other kind of knowledge" for its clarity and existence as well. There are five kinds of mediate knowledge: Smaraṇa (memory), Pratyabhijñāna (recognition), Tarka, Anumāna (deference), and Agama (testimony).

I shall not discuss these varieties of mediate knowledge in this article due to lack of space. The discussion of these topics may be taken up in another article in some other issue.

HEROES OF THE JAIN LEGENDS.

By ~~Dr. Harisatya Bhattacharya~~
Dr. Harisatya Bhattacharya, M.A., B.L., Ph. D.,
(Contd. from Vol XIV No. 1 pp 8-21).

'Hurrah!' cried Śāmba, being well pleased at its taste, 'where have you got it?'

"The companion brought Śāmba and his followers to the Kādam-bart cave, where the princes drank heavily and lost their senses.

"At the foot of the hill was the sage Dvaipāyana, lost in deep meditation and unconscious of the outside world. Prince Śāmba owing to his drunken condition was unable to walk properly. He, however, moved towards the sage as best as he could and pointing towards him cried out.—'Is this the man who will destroy our fair city?' At once, the Yādava princes, all mad with wine, ran towards him and began to kick him, throw stones at him and strike him mercilessly with weapons. Unable to bear the onslaught any longer, Dvaipāyana fell down apparently dead; the princes laughed merrily and returned to Dvārakā.

"Being informed of this sad occurrence, Krishna hastened to the forest with Balabhadra and asked for the sage's pardon, falling at his feet. In the agonies of death, Dvaipāyana, however, could not cool down his mind. He died saying, 'None in Dvārakā shall escape my wrath save and except you two. The penances I have so long practised shall be fuel to the fire of my vengeance. Fire shall burn—Dvārakā shall be a heap of ashes,—all shall die,—and nothing shall be spared!'

"Krishna returned with a heavy heart and proclaimed the dire determination of the dying Dvaipāyana throughout his kingdom. He, however, advised his subjects to be pious in heart and deed. The people of Dvārakā accordingly began to do acts of morality with scrupulous care and Krishna used to go to the Raivataka hill to attend to the noble teachings of the omniscient Lord Nēminātha.

"On his death, Dvaipāyana re-incarnated as a demon. He recollected his vengeful vow and came to Dvārakā. At that time, however, Dvārakā was practically flooded with sentiments and acts of strict piety and the vicious demon was utterly unable to harm it in any way, in the least. Dvaipāyana, baffled in his purpose, stayed in Dvārakā for eleven long years. The Yādavas did not swerve an inch from the path of righteousness and consequently

the wicked Dvaipāyana too could not injure them during that period

'After the practice of strict self-control for eleven years, the people of Dvārakā used often to have such talks among themselves,—

'We have been practising strict self-control'

'O, our austerities are too severe to be expressed in language. We are practically anacharites practising penances.'

'Do you know any thing about Dvaipāyana ?'

'O, he died long ago.'

'He can't do any wrong to us, can he ?'

'How can he ? The severe penances that we have been practising these eleven years have destroyed all his powers.'

'Well then, what is the good of our continuing to be pious any longer ?'

'We need not be so pious now'

'It would not be bad then, if we drink a little wine from time to time.

'Certainly not'

'And supposing we eat a little meat with it,—'

'O, absolutely harmless.'

It is needless to state immorality spread in Dvārakā and thereby the wicked Dvaipāyana found an opportunity to wreak his old vengeance.

"Suddenly the city of Dvārakā was startled by supernatural visitations. Shooting of stars on all sides, rumblings of thunder in cloudless sky, earthquakes every now and then, rise of dreadful comets and stars,—what a sad day for Dvārakā ! The solar disc appeared perforated, there were showers of ashes,—and all unknown the sun and the moon were eclipsed. Loud and weird laughers were heard in houses and jackals and other wild animals began to roam in the public streets, fearless. The citizens dreamt bad dreams and they found in those dreadful days the demon Dvaipāyana wandering throughout the country, accompanied by ghosts and spectres.

"Wind blew furiously. Logs of wood, dry grass and huge trees were thrown into Dvārakā by the storm. The city was practically choked with dry grass and fuel. Suddenly, there blew up a terrible fire,—a fire that could not be extinguished in any way. Soon, Dvārakā was hopelessly on fire,—people could not save themselves

even by flying away. The dreadful Dvaipāyana by dint of his demoniac powers, overwhelmed the strength of all the Yādavas and threw them into that all-devouring fire. None was spared.

"When their dear city of Dvārakā was thus in the jaws of horrible ruin, the brothers, Rāma and Krishna were making their best attempts to save Basudēva, Dēvakī and Rōhinī. Basudēva, Dēvakī and Rōhinī found sure destruction in the dreadful fire that was blazing so furiously on all sides. They cried out in bitterness,—whereupon Rāma and Krishna ran towards them and put them in a chariot as soon as possible. They hoped to save the parents in any way possible. But the demoniac powers of Dvaipāyana had already deprived the horses of all their strength and so they stood motionless. Wild fire came to devour them,—where upon Balabhadra and Krishna began to draw the car themselves. Suddenly, the parts of the car broke down and it stopped. Fire surrounded Basudēva and the two brothers completely by this time and they cried out in dismay, 'O Rāma, O Krishna !' The dutiful brothers took the parent to the gates of Dvārakā somehow through the hungry fire;—so that, a little space off and they would be safe in a place outside the burning city ! Suddenly, the gates of the city were violently closed before them and there appeared the terrible Dvaipāyana in front of them ! Balabhadra took no notice of the demon and broke the gates of Dvārakā with a kick. But the car would not move,—its wheels were hopelessly embedded in the earth. All hopes were gone by this time and Rāma and Krishna looked a piteous look towards Dvaipāyana. The stony heart of the wretch was not softened and he addressed them,—'What ! Did I not tell you before that none would be spared except you two brothers ? Don't you know that I have sacrificed my life-long goodness and patient practice of penances,—all for this ?

"In tears, Krishna and Balabhadra approached the parents,—it was too much for them to separate themselves from their beloved father and mothers. 'Dearest sons,' said now the parents, 'go away now, let us have what is inevitable; just try to save yourselves; for, the renowned name of the Yadu family clings only to you two, now. We now find shelter in the Arhats, the Siddhas, the Sādhus and the Dharma, as proclaimed by the Arhats.' There showered down a

rain of solid fire attended with deafening sound,—and Basudēva and the mothers were burnt down to ashes in no time !

“For six months, the fair city burned,—after which it was nothing but a heap of ashes. Then there was a great flood and no trace of Dvārakā was left.

“The imperial overlord of Dvārakā was now a street-beggar. Krishna and Balabhadra now resolved to spend the remaining days of their lives under the protection of the Pāndavas, their cousins and fast friends. With great difficulty, they passed their way through a long forest. When in the Kousāmba wood, Krishna was troubled by extreme thirst. Balabhadra went in search of water; when leaving him, the heart of Balabhadra, however, was seized by some unknown fear. ‘Brother,’ said he accordingly, ‘take special care of yourself,—so long as I do not return.’ ‘And, O gods of the forest’, prayed his perturbed son, ‘be pleased to protect my brother who was once the lord of the world and the best of men ! Alas ! he is thirsty to-day. I go to bring water for him; save him from all dangers till I come back !’

“Balabhadra went away with a troubled heart.

“His tongue was dry in extreme thirst and Krishna fell down under a tree. He covered himself in a cloth and was soon fast asleep. Only his red feet were visible and seeing them from a far, a hunter threw a sharp arrow towards them, thinking that there was a deer there ! At this terrible wound, Krishna's sleep subsided and he became restless at the dreadful pain. ‘Who are you’, cried he ‘that killed me thus ? I did not do you any harm’ ‘I am Jarā-kumāra’, said the anxious hunter, ‘Son of Basudēva. I have been wandering in these dreadful forests for twelve long years lest my brother Krishna be killed by me. I have never seen a man come here. Who are you ?’ ‘Come, brother, come,’ said Krishna in a trembling voice, ‘your dwelling in the forest for the last twelve years has been fruitless’ Jarā-kumāra hastened towards Krishna and fell down unconscious at what he saw. He cried out piteously when he regained his senses. The high-souled Krishna was dying fast. He consoled Jarā-kumāra and said, ‘Fly brother, fly soon. There will be no end to your dangers, as soon as Balabhadra arrives here. It may be that he will kill you in anger.’

"Jārā-kumāra went away.

"Seeing that his death was near, the son of Basudēva (Krishna) mentally bowed to the Lord Nēminātha and to the Siddhas. Suddenly, there blew a hard gale which broke the limbs of Krishna mercilessly. Troubled by thirst, grief, pain and storm, Krishna thought, 'None could defeat me, yet at last the wicked Dvaipāyana is the cause of so much misfortune. If I get him once, I would avenge myself fully.' So thinking, Krishna breathed his last

"When Balabhadra came to Krishna with water in a pot of lotus-leaves, he became almost mad in grief at the sad demise of his brother. He took him in his lap and cried,—O how bitterly! It seemed that the trees were standing still in their sympathy for him. The day passed away,—Rāma sat on with the dead brother on his lap,—he wept for the whole of the night. 'Brother,' said he in tears when the day was dawning, 'look,—the sun is about to rise, how long will you sleep? We have to pass a long way yet.'

"The poor Balabhadra lost his senses and roamed for six months with that lean, dry and decomposed corpse of Krishna on his shoulders, in forests, caverns and caves. Some times he would burst out in tears and sometimes he would dress that corpse in wild flowers

"At last a celestial being came to him and convinced him that Krishna had died, that it was impossible to revive him and that there was no use in carrying his corpse in that way. So, he performed the last rites with regard to the dead body of Krishna and took to self-contemplation. The omniscient Lord Nēmi-nātha understood the state of Rāma's mind and was kind enough to send a sage to him without delay. Balabhadra was initiated into the order by him and began to practise the sacred vows. When he died, he ascended the heaven, known as the Brahma-lōka.

"In Brahma-lōka, however, the soul of Rāma—very dearly attached to his brother,—could not find peace. He began to search for Krishna. With the help of Avadhi-jnāna or clairvoyant knowledge, he saw through all places in the heavens. Nowhere, however, he could see Krishna. He turned to the worldly regions; there also, he did not find him. Sad at heart, Balabhadra began to search for

him in the infernal regions. In the first hell, in the second hell too,—Krishna was nowhere. To his great dismay, however, Balabhadra found him at last amidst the intolerable pains, in the dreadful region of the third hell. In hot haste Balabhadra went down into the third hell and clasping his brother close told him, 'Now, brother, come with me,—why should you suffer so much pains?' Krishna was now an infernal being; his body slipped from the hold of Balabhadra, although he tried to keep him. Free from the grasp of Balabhadra, the limbs of Krishna were joined again. With great difficulty, Krishna recognised his brother at last. He bowed to him and told him, 'I have got to suffer the infernal pains for many thousand years. For, at the time of my death, my mind was not calm and cool but in an extremely angry mood. Lord Nēmi also had predicted long ago that I would have to suffer infernal pains for a long, long time. His words were not to be false.

"Cannot these pains of yours be mitigated in any way?" asked Balabhadra in tears.

"My own acts" said Krishna, have made these sufferings of mine inevitable. Yet the Lord spoke of some hopes. I shall be born in the human region again after staying in this hell for a long time. Then I shall have the status of a Vaimānika god. When the happy Utasarpintī time will come round again, I shall be born as the son of the king Jitaśatru. I shall be a Jina or conqueror in that life and shall be called *Amama*. When I shall thus be a Tīrathamkara, you will attain the final Liberation too."

"Brother", said Balabhadra, 'will the memorable acts of ours be thus effaced from the earth?'

"I have got to stay for a long time in this horrible hell, known as Balukā-prabhā; said Krishna, 'yet, in order to perpetuate our fame in the human world, you may give out there that Rāma and Krishna were imperishable and indestructible beings and that they could move wherever they would. People will then remember us for ever and worship us in the belief that we were really the Divine Beings. They will think that we were all-powerful Gods, the creators, the preservers and the destroyers of this universe.

"In accordance with the instructions of Krishna, Balabhadra actually had those doctrines preached among the people of this world."

—Lord Arishtanemi P. 67-81.

X X x X X X

Notwithstanding remarkable differences,—as we have already stated, the Krishna-story in the Jaina Purāṇas is essentially similar to that of the Vēdic Purāṇas. The appearance of the Krishna-story in the Jain sacred books shows that Krishna of the Mahābhārata may not be a purely imaginary being but that in all probability he was a historic person, a high-souled powerful monarch. The Jaina account shows that the battle of Kurukshetra has a core of actual history. It was an actual national catastrophe in ancient India,—and not a poetic imagination. Even Hiuen-Stang, who, as a foreigner, could not understand that sad event in all its details and bearings, nevertheless refers to it in these words,—

"Dharma-khetra or Kuru-khetra is extended around the metropolis Sthāneswar. In ancient times, there were two kings there. They had constant wars among them. To avoid further loss of lives, they settled that some men should be selected from both sides, who would fight duels and thus decide their quarrels finally. But the people on the two sides did not agree to this. One of the two kings then hit upon a plan for gaining his object. He ordered a wise Brāhmana to write a religious book which was concealed in a cave. Then the king gave out that he came to know of a book in a dream;—upon which, all people went there and found out the book. On reading the book, people began to believe that salvation would be attained, if one died fighting. People got ready to fight. A terrible fight ensued and there were dead bodies, heaped like sticks. From that time onward, that battle-field has been covered with skeletons even to this day."

CONTRIBUTION OF JAINS TO KANNADA LANGUAGE AND LITERATURE.

By

Prof. K. G. Kundangar, M. A.

Jains are the pioneers in the making of Kannada language and in the production of Kannada Literature. Their work is very vast in this direction. They have touched a number of subjects such as language, literature, grammar, poetics, philosophy, commentary, politics, mathematics and science. By their sincere efforts they have left for the posterity a rich legacy of literature for the which the Kannadigas (people in Karnāṭaka) are under a deep debt of obligation. The time was favourable for them to put in more and more effort; the ruling princes had freely extended their patronage; the learned were appreciating their work, the writers were well-versed in Kannada, Sanskrit and Prakṛta (Ardha-Māgadhī) and lastly the people were religious minded and welcomed every sort of literary production. Thus increased Jain Literature in Kannada and captured the mind of the learned and the religious in Karnāṭaka. It will be presumption on my part to take a full survey of the Jain work in this field. For, vast as their work is I cannot in my effort touch even the skirts of it. My duty in this paper will, therefore, be to take a bird's eye view of their work in Kannada language and literature upto the beginning of the fourteenth century by which time their work was complete.

Migration of Jains under the leadership of Śruta-Kevaḥ Bhadrabahu from the north to the south and his ultimate stay at Śravaṇa-Belgoḷa (श्रवण बेलगोल) marks the period of the spread of Jainism in the south. They have spared no pains in the propagation of their faith in the whole of the south. But the Coḷa (चोल) princes in the Tamiḷ (तमिल) country persecuted them and therefore Jainism did not take root there. On the other hand the ruling princes of Ganga, Cālukya, Rāṣṭrakūṭa Kadamba, Hoysala and other dynasties in Karnāṭaka were sympathetic to all faiths and therefore they could easily take root and grow.

In propagating their faith and religion Jains like the Christians had made Kannada the medium of preaching for the better understanding of the tenets by the people. Buddhists also may have taken to the same recourse in the propagation of their religion. For, the inscriptions of Aśoka (अशोक) and Buddhist viharas (विहार) have been found in Karnāṭaka. But their literature in Kannada has not been traced so far. From the fourth century B. C the advent of Jainism in the South down to the middle of the fourth century Kannada language was not sufficiently developed as is evidenced by the inscription at Hālmidi (हाल्मिडि). It was not suited to preaching and writing. Jains had therefore to enrich it by borrowing words from Sanskrit and Prakṛta. On the other hand they received into Prakṛta some Kannada words under the name Deśi and they are given in Deśi-nāma-māla and Pāṭya-lacchi-nāma-māla. Since this time Kannada words have been ground-under three hands Tatsama, Tadbhava and Deśya. Tatsama words are pure Sanskrit words and been current as if they were Kannada ones. For example '—कमल, कुसुम, कलि, वीर, बाल, काव्य, वृत्त, पत्र, पाद, दन्त, पक्षि, लोह, आसन, नाटक, देव, पुरुष, संगम, चक्र, बाण, मोक्ष etc. Not that Kannada had no equivalents for these but to suit the campu style and diction they gave a currency to such words. Tadbhavas are Sanskrit words deformed in accordance with Prakṛta phonetic system and made current into Kannada. For example :—

Sanskṛta	Tadbhava	Sanskṛta	Tadbhava
क्रकच	करगस	श्री	सिरि
अर्ह	अरुह	गन्	रतुन
अय	अग्ग	वैशाख	वेसगे
स्थापन	तापणे	गाथा	गाहे
भिक्षा	बिक्के	प्रज्ञाल	पक्खाल
क्षेपण	केवण	शङ्कुलि	चक्कुलि
नतका	नध्रणि	विन्वपत्र	वेल्लवत्त
लेप्य	लेप्प	अन्याय	अन्नेय
प्रकृत	पागद	संस्कृत	सक्कद
कौपीन	कोवण	बक्रद्वार	बक्कवार
चरक	सरग	अग्नि	अग्नि
व्यवहार	वेहार	चर्मकार	सम्मगार
कस्तुरि	कचुरि	कुस्तुंबुरु	कोत्तुंबरि

Sanskṛta	Tadbhava	Sanskṛta	Tadbhava
भांडागार	भंडार	मार्जार	मंजर
कार्य	काज	ब्रह्म	जन्न
त्वरित	तुरिह	असुत	असदु
शुक्ति	सुति	सत्वर	चवर

Names also have been corrupted. For Example :—

Sanskṛta	Apabhramśa	Sanskṛta	Apabhramśa
दुर्योधन	दुजोधन	विद्याधर	बिजोदर
ब्रह्म	बम्म, बोम्म	यशोदा	जसोये
सौराष्ट्र	सोरठ	इंद्र	इंदिर
शशी	ससि	सरस्वती	सरसति

The following words are noteworthy :—

Sanskṛta	Tadbhava	Deśya	Sanskṛta	Tadbhava	Deśya
आकाश	आगम	बान	परशु	परसु	कोडलि
पशु	पसु	आकळ	शशी	संस	निगळ, पेरे
तारा	तारे	अरिल	शीत	मीत	कोडु, कुळिर
औषध	आंसद	मदु	भाषा	बासे	मातु
व्याध	धिपद	बेड	रटभ	लटह	बडंगु
भ्रमर	बवर	तुंवि	वृद्धि	वडि	पेडपु
मृत्यु	मिळतु	बदु	व्याघ्र	बग	पुति

They also coined such words as :—

अगल (dish), भावरि (muni-blukṣā), मेल् mel (eat), edevadu एडेवाडु (to take exercise), नडेपाडु (walking), तीरमे (completion) इल्लमे (nothing), तीर्के (completion, end) असियेरुकार (spy), अगायिले (harlot), कालार (cow, cattle), तवग (raised-ground), बाड (vegetable), संबल (provision for journey), हेरिग (spy), अळकुमे (indigestion), उडिगे (seal), एळिदिके (derision) ओळ्ळु (secret), कडिकु (piece), नेनवि (memory), पसवु (famine), बय्के (deposit), मन्देवाल (intimacy), मुरव (a particle), मोसनि (harlot), मोदल् (sum, capital), रंदवशिग (a cook) etc. Some of these words are current even now among Jains in Karnāṭaka. They have freely used Sanskṛta technical words in Jaina philosophy to make them better understood by all.

They did not stop with the formation and coinage of words but gave to Kannada grammar also a tinge of Sanskṛta form. The introduction of Sanskṛta alphabet, terminology, the seven oblique cases, the relative pronouns, compounds, sati-saptami, the passive voice

etc. are due to the efforts of the Jains. This effort on their part has misled many a linguist to consider that the Kannada language is derived from Sanskrita.

The Jains have also used the metres common to Sanskrita and Prakṛta prosody. They have occasionally used such Dravidian metres as षट्पदि, त्रिपदि, रगळे, अक्षर etc. in their poetical works. So much for the development of the language to suit their purpose in the propagation of the religion.

Turning to the literary side one's attention is at once drawn to fact that the Kannada Jain poets and writers have invariably made mention of three great poet saints समंतभद्र, कवि परमेश्वर and पूज्यपाद. No-body knows whether these three have written any books in Kannada. But ancient Kannada commentaries have been found on the Sanskrita and Prakṛta works of Samantabhadra. Śrīvardhadeva, (श्रीवर्धदेव) also known as Tumhalūr-acārya (तुंबळूराचार्य) (about 650 A. D.) is said to have been the author of चंडामणि a commentary on तत्त्वार्थमहाराख, शाम कुंदाचार्य a contemporary of श्रीवर्धदेव is said to have written Prābhṛta (प्राभृत) in Kannada. This means that the language was by this time sufficiently developed to enable the authors to write philosophic works in it. The श्रवणबेलगोले Inscriptions with Nos. 27, 76 and 88 and the Bādāmi one (Indian Antiquary Vol. X P. 61) all of 700 A. D. bear evidence to show that the language was by that time fully developed to be fit for poetic expression. For, of these four inscriptions one is in शार्दूलविक्रीडित, two in मत्तैभविक्रीडित and the fourth in त्रिपदि metre. It is not necessary for the purpose of this paper to find out when poetry was first composed in Kanada. But suffice it to say that it was the privilege of the Jains to have composed these four inscriptions. From this period onwards down to नृप तुंगदेव (814-877 A. D.) an important राष्ट्रकूट emperor, no Kannada work have so far been traced. That emperor in his कविराजमार्ग a work on poetics makes mention of some important Kannada prose and poetry writers of whom he is so very proud. For his subject matter the author of कविराजमार्ग mainly depends on काव्यलंकार of मामह and काव्यादर्श of दंडी, differing from them whenever possible to suit the language and poetry. His उत्तर and दक्षिणमार्ग mark the beginning of the study of linguistics in Kannada. From 877 to 940 apparently there seems to be a lull

in the literary production. For, no works and authors of this period have been noticed till now. But recent researches have brought to light two authors of note belonging to this period. One is Guṇavarma and the other is Nemicaṇḍra. The former is said to have been the author of हरिवंशपुराण and शूद्रक verses from the latter of which have been quoted in काव्यसार of अभिनववादि विद्यानंद a poetic anthology. Nemicaṇḍra has written a commentary on नीतिवाक्यामृतम् of सोमदेव in Kannada.

Then we approach an important period of Jain literary production. The authors, their dates and their works are given in the following table .

Name of the author	Approximate date	Works
Pampa (पंप)	940	आदिपुराण, भारत
Poona (पोन्न)	950	शान्तिपुराण, जिनाक्षरमाले
Cavundarāsa (चावुंडराय)	978	त्रिपट्टिलक्षणमहापुराण
Ranna (रन्न)	993	अजितपुराण, गदायुद्ध

पंप, पोन्न and रन्न are the preeminent poets of their times. Their poetic skill, their fancy and imagination, their master mind, and their power of expression have captivated and held spell bound the minds of Kannada readers to this day. Nāgacandra (नागचंद्र) a poet at the beginning of the twelfth-century has assumed the title अभिनवपंप from the popularity of Pampa and his works. Their style is high pitched to suit campu form. Poona is superb in his style as is Bāna (बाण) in Sanskrit. Ranna is as modern in his delineation of characters and depicting sentiments तीर्थंकरपुराण and have in them a curious combination of शृंगाररस and शांतिरस. In the भवावलि which forms nearly and sometimes even more than half of the works depicts शृंगाररस, whereas in the latter portion शांतिरस is predominant. Other rasas support these two according to the requisites of the story. The philosophy is so very neatly and appropriately interwoven that one is not able to separate the unmixed story from it. Beauty of Jain purāṇas lies in this harmonious blending of the two. For this very reason they defy every attempt of scholars to abridge them. Attempts have been made by Kannada scholars to abridge lengthy poetical works for the use of students reading in Universities. They have not been successful in trying a hand at Jain works.

The modern principles of criticism cannot be applied to them inasmuch as the ideal of life was quite different in those days. Enjoyment, mental peace, and final beatitude were the only predominant factors in life and our poets have been successful in depicting them. Over and above this the Jain writers and poets have specialised themselves in painting tragic characters. Karna (कर्ण) of Pampa, Damitāri (दमितारि) of Ponna and Duryodhana (दुर्योधन) of Ranna are the examples of this art. They were poets of high order. With the lapse of a thousands years their works are as new. For their excellence they were patronised by चालुक्य and राष्ट्रकूट emperors and were given high sounding titles as कविचक्रवर्ति etc. चावुंडराय the author of त्रिषष्टिलक्षणमहापुराण has borrowed the subject matter of his work from पूर्वपुराण and उत्तरपुराण of Jinasenācārya जिनसेनाचार्य and his disciple Guṇabhadra-ārya गुणभद्राचार्य respectively, and is found to quote some verses from त्रिषष्टिशलाकापुरुषपुराण of कविपरमेश्वर. He was not only a literary artist but a soldier, a statesman and a great builder. He was the prime minister and commander in chief in the reign of गंग king राचमङ्ग. On the other hand he has got such titles as सम्यक्त्वरत्नाकर for his truthfulness and self sacrifice. Śrī Bāhubali श्रीबाहुबलि image at श्रवणबेळगोला was a work of his construction. His त्रिषष्टिलक्षणमहापुराण occupies a pre-eminent position as the first prose work in Kannada literature. Another prose work of the same period is really a piece of literary art. The work goes by the name बड्डाराधने. Some say its author is रेवाकोट्याचार्य, some say it is शिवकोट्याचार्य and there are others who say that the author is unknown. The controversy need not be tackled here. The work contains short stories meant to convince people about the excellence of Jainism. Though modern technique of short story cannot be applied for its critical estimation it has got all the excellences of जातककथा, देवी आराधना, धूर्ताख्यान etc. It is very unfortunate that Kannadigas (कन्नडिग) have been deprived of the knowledge of the life of such a great writer in their language.

We now come to two important poets of the beginning of the eleventh century namely Nāgacandra (नागचंद्र) known as अभिनववर्षप and कंति a poetess. Nāgacandra had the titles भारतीकर्णपूर, कवितामनोहर, साहित्यविद्याधर, चतुरकविजनास्थानरत्नप्रदीप, साहित्यसर्वज्ञ, सूक्तिमुक्तावतंस etc.

These high sounding titles speak of his greatness as a poet. In his

Ramāyana he has followed पद्म चरियम् of बिमलसूरि. It is strange for a दिगम्बर Jain नागचंद्र to have followed a श्वेतांबर Jain poet. In this work the tragic character of रावण has been depicted with great skill, and psychological effect. The रामायण is an outstanding work of the time. He built a temple to Mallinātha Jina at Bijapur (बिजयपुर) and wrote his Mallinātha-purāṇa (मल्लिनाथपुराण) Nāgacandra himself has admitted the poetical superiority of कति. A work known as कतिहं परसमस्ये is available. Beyond this it is not known what books have been written by her.

The other poets of note and outstanding merit, their date and works are given in the table below :

Poets	Date	Works	(Poetry)
कर्णपार्य	1140	नेमिनाथपुराण	
नेमिचंद्र	1170	लीलावति, अर्धनेमिपुराण	"
अगाल	1189	चंद्रप्रभपुराण	"
बंधुवर्म	1200	हरिवंशाभ्युदय, जीवसंबोधने	"
आचरण	1195	वर्धमानपुराण	"
पार्श्वपंडित	1205	पार्श्वनाथपुराण	"
जन्न	1209	अनंतनाथपुराण, यशोधर चरिते	"
शिशुमायण	1233	त्रिपुरवहनसांगत्य, अंजनाचरिते	"
गुणवर्म	1235	पुष्पदंतपुराण, चंद्रनाथाष्टक	"
कमलभव	"	शान्तीश्वरपुराण	"
अंडग्य	"	कन्विगर काव	"
कुमुदेन्दु	1275	रामायण (पद्यपदि)	
हस्तिमल्ल	1290	आदिपुराण (Prose)	

Karṇapārya flourished in Kolhapur territory under the patronage of Śilāhāra (शिलाहार) गंडरादित्य. His work नेमिनाथपुराण a चंपूकाव्य is classical work of outstanding merit. Nemicaandra's लीलावति is a fiction. शृंगार is the predominant रस. Though the story is very short the work has enormously increased by lengthy descriptions of scenes and sentiments. But he is true to his principle that a poet notices what is impossible for the sun to see and a poet's power of creation is unsurpassing and unlimited. Such a critic and a poet must be a man of great merit and achievements. The titles कलाकति, शृंगारकारागृह, विद्याबधूवल्लभ, सुकविकंठाभरण, भारती-चित्त-चोर, चतुर्भाषा-कवि-चक्रवर्ति etc. he bears are befitting his merits and poetical skill. His नेमिनाथपुराण is unfinished बंधुवर्म, आचरण, पार्श्वपंडित, गुणवर्म and

कमलभव are poets of equal merit. In both of his works Janna जन्न not shown any play of imagination as has been expressed by himself, but has tried with success at simplicity. His यशोधरचरिते preaching as it does अहिंसा will always remain a real work of art treating secular as well as religious side of the subject. Both of his works are famous as classic of great merit. It is no wonder therefore if the ruling prince of Hoysala Yādava (होयसल-यादव) dynasty were to decorate him with the title कविचक्रवर्तिःसाहित्यरत्नाकर, विनेयजन-मुखतिलक, राजविद्वत्सभाकलहंस, कविवृन्दारकवासव etc. are his other titles.

Anḍayya (अण्डय्य) has written a mythical story of कामदहन in the form of a खंडकाव्य. He has given it the colour of a fiction. This short poem has brought to him all the fame of a great poet. It evinces his love and zeal for his language and country.

शिशुमायण and केमुदेन्दु have gone out of the way and taken to Saṅgatyā (सांगत्य) and Ṣaṭpadi (षट्पदि) metres to suit the popular taste and to tone down the high flown Campu (चंपु) style with a clear idea of bringing pauranic literature within the reach of the popular understanding.

All the poets mentioned in the above table were masters of three languages Sanskr̥ta Prākṛta and Kannaḍa and as such wrote to please the pandits only. Their writings were full of Sanskr̥ta words. A complaint that Kannaḍa poetical works cannot be composed without the use of Sanskr̥ta words was lodged at the door of the poets. Anḍayya took up the challenge and wrote in pure Kannaḍa. His attempt may have been praiseworthy. But the ardent desire of the general public to know and learn was not satisfied by any of these classical poets and writers. The neglect of the general public kindled a fire which remained smouldering for a long time untill at last it broke out in the form of religious and literary revolution after the middle of the twelfth century. It was led by वसव who established वीरशैव faith and preached his philosophy in his sayings (वचन) written in simple style to be understood by all. The signs of the revolution were noticed by the classical writers as is hinted at by नयसेन in his धर्ममृत about 1112 A. D. He revolted against the Sanskr̥tised style and wrote his own work in pure and simple Kannaḍa. Knowing this state of things they did not follow any pre-

meditated plan to avert the calamity and to meet the popular demand but left it to its own fate which ultimately proved detrimental to the interest of the Jains and their religion. However, individual writers had to face this and bring round the public to put faith in Jainism by their propagandistic works. The poets and writers working in this field and their works are given in the table below :

Poets	Date	Works
ब्रह्मशिव	125	समयपरीक्षे, त्रैलोक्यचूडामणिस्तोत्र
वीरनन्दि	1153	आचारसार and its commentary in Kannaḍa
वृत्तविलास	1170	Commentaries to प्राभृतत्रय, तत्त्वार्थ and परमात्मप्रकाशिके
माघनन्दि	1260	शास्त्रसारसमुच्चय
नागराज	1300	पुण्याखात्र
कनकचंद्र	1300	Commentary to मोक्षप्राभृत of कौंडकुंदाचार्य

Brahmasiva's, समयपरीक्षे contains the treatment of आत्मगम and अनात्मगम धर्म. He further points out the defects occurring in Hindu Purāṇas and Dharma-sāstras and proves that Jainism is the best religion. But his work is in classical campu (चंपु) form. It was overshooting its mark. Vṛttavilāsa's (वृत्तविलास) धर्मपरीक्षे also is of the same type. It is the rendering of (संस्कृत) धर्मपरीक्षे of अमृतगति into Kannaḍa and चंपु form.

Maḡhanandi's (माघनन्दि) शास्त्रसारसमुच्चय treats the Jain philosophy in details. It is in the form of (संस्कृत) सूत्रs and Kannaḍa commentary copiously illustrated from Kannaḍa Jain purāṇas especially from आदिपुराण of पंच.

These sporadic efforts were not sufficient to meet the popular demand and to quench their thirst for knowledge. For, language and literature must move on with the time. They must change day by day, otherwise they will stagnate. This principle was not taken notice of by the lovers of classical literature such as मल्लिकार्जुन 1245, नागवर्म II 1145 and केशिराज 1260. To impress the beauty of classical literature on the popular mind मल्लिकार्जुन prepared his मूक्तिपुर्वार्णव an anthology selecting beautiful portions from classical works of poets irrespective of their religious faith. This also was not sufficient to convince the public. नागवर्म has written his काव्यावलोकन treating therein grammar, alankāras, rasas and poetic conventions and केशिराज

in his **शब्दमणिदर्पण** has amplified the grammatic portion. This **शब्द-मणिदर्पण** has been a standard Kannada grammar to this day. The efforts of all these were of no avail. For, within a period of a hundred years after them **षट्पदि** age of simpler style and language was ushered in and **चंपु** lost its ground.

The authors on scientific subjects, their dates and works have been given in the following tables :

Author	Date	Works
श्रीधराचार्य	1049	जातकतिलक, a work on फलितज्योतिष
राजादित्य	1120	व्यवहारगणित, क्षेत्रगणित, लीलावति, चित्रहसुगे, जैनगणितसूत्रटीकोदाहरण—all mathematical works
कीर्तिवर्म	1125	गोवैद्य
जगद्धर्मोमनाथ	1150	कर्णाटक-कल्याणकारक—a rendering of पृथ्वी-पाद's कल्याणकारक
रट्टकवि	1300	रट्टमत, a work on फलितज्योतिष Some of these are in चंपु form.

I request the readers not to misunderstand me by the mention of a few authors and saying too much about them. I request them to believe that I have selected some representative authors from each group to serve the purpose of this short paper. The number of poets and writers upto the end of the thirteenth century is very large and therefore I had to take recourse to this method of selection.

From what has been said it is clear that Jains have built up and enriched the Kannada language. They have supplied to the Kannada reading public classical poetry, fiction, short-story, works on philosophy and science for every day use. They have neglected drama. But the dramatic merit and skill can be noticed in **गदायुद्ध** etc. They were fond of fine arts such as music, dancing, sculpture architecture and painting as can be noticed in all their purāṇas. In short They have left for us Kannadigas a rich legacy of literary and scientific works of which each one is proud.

जैन-सिद्धान्त-भास्कर के नियम

- १ 'जैन-सिद्धान्त-भास्कर' हिन्दी पाठ्यसाहित्यिक पत्र है, जो वर्ष में दो बार प्रकाशित होता है।
- २ 'जैन-एन्टीक्वैरी' के साथ इसका वार्षिक मूल्य देश के लिये ३) और विदेश के लिये ३।।) है, जो पेशगी लिया जाता है। १।।) पहले भेज कर दो नमूने की कापी संग्रामे में सुविधा रहेगी।
- ३ इसमें केवल साहित्य-संबन्धी या अन्य मद्र विज्ञापन ही प्रकाशनार्थ स्वीकृत होंगे। प्रबन्धक 'जैन-सिद्धान्त-भास्कर' द्वारा जो पत्र भेजकर हर का ठीक पता लगा सकते हैं; मधीम्हार्ड के रुपये भी उन्हीं के पास भेजने होंगे।
- ४ पत्र में परिवर्तन का सूचना जो तुरन्त द्वारा को देनी चाहिये।
- ५ प्रकाशित होने की तारीख से दो सप्ताह के मोतर यदि 'भास्कर' प्राप्त न हो, तो इसकी सूचना शीघ्र कार्यालय को देनी चाहिये।
- ६ इस पत्र में अत्यन्त प्राचीनकाल से लेकर अर्वाचीन काल तक के जैन इतिहास, भूगोल, शिक्षा, पुनरुत्पन्न, मूर्ति-विज्ञान, शिक्षा-लेख, मुद्रा-विज्ञान, धर्म, साहित्य, दर्शन प्रभृति से संबंध रखने वाले विषयों का ही समावेश रहेगा।
- ७ लेख, टिप्पणी, समालोचना आदि सभी सुन्दर और स्पष्ट लिपि में लिखकर सम्पादक 'जैन-सिद्धान्त-भास्कर' द्वारा के पते से भेजने चाहिये। परिवर्तन के पत्र या इसी पते से भेजने चाहिये।
- ८ किसी लेख टिप्पणी आदि को पूर्णतः अथवा अंशतः स्वीकृत अथवा अस्वीकृत करने का अधिकार सम्पादकों को होगा।
- ९ अस्वीकृत लेख लेखकों के पास बिना वाक-व्यय भेजे नहीं लौटाये जाते।
- १० समालोचनार्थ प्रत्येक पुस्तक की दो प्रतियाँ 'जैन-सिद्धान्त-भास्कर' कार्यालय द्वारा के पते से ही भेजनी चाहिये।
- ११ इस पत्र के सम्पादक निम्न-लिखित सवजन हैं जो अवैतनिक रूप से केवल जैनधर्म की उन्नति और उत्थान के अभिप्राय से कार्य करते हैं:—

प्रोफेसर ए. एन. उपाध्ये, एम. ए., डी. लिट्.
 प्रो० मो० सुशाल जैन एम० ए०, साहित्याचार्य
 बाबू कामता प्रसाद, एम. आर. ए. एस.
 पं० नैमिसन्द्र शास्त्री, ज्योतिषाचार्य, साहित्यरत्न

जैन-सिद्धान्त-भास्कर

भाग १६

किरण १

THE JAINA ANTIQUARY

Vol. XV

No. 1

Edited by

Prof. A. N. Upadhyaya, M. A., D. Litt.

Prof. G. Khushal Jain, M. A. Sahityacharya

B. Kamata Prasad Jain, M. R. A. S., D. L.

Dr. N. C. Chandra Jain Shastri, Jyotishacharya.

Published at

THE CENTRAL JAINA ORIENTAL LIBRARY
(JAIN SIDDHANTA BHAVANA)

India Rs. 3

Foreign 4s. 8d
JUNE, 1949.

Single Copy Rs. 1/8.

जैन-सिद्धान्त-भास्कर

जैन-पुरातत्त्व-सम्बन्धी षाण्मासिक पत्र

भाग १६

जून १९४६

किरणा १

सम्पादक

प्रोफेसर ए० एन० उपाध्ये. एम. ए., डी. लिट्.

प्रोफेसर गो० सुनाल जैन एम. ए., साहित्याचार्य

बाबू कामता प्रभाद जैन, एम. आर. ए. एम.. डी. एल.

प० नेमिचन्द्र जैन शास्त्री, ज्योतिषाचार्य साहित्यरत्न.



जैन-सिद्धान्त-भवन द्वारा-द्वारा प्रकाशित

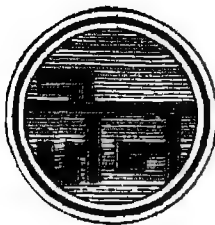
भारत मे ३)

विदेश मे ३।)

एक प्रति का १।।)

विषय-सूची

	पृष्ठ
१ पंचस्तूपान्वथ—[प्रो० आ० ने० उपाध्ये एम० ए०, डी० लिट .	१
२ दक्षिण भारतीय इतिहास का एक क्रान्तिपूर्ण अध्याय —[श्रीयुत बा० ज्योति प्रसाद जैन एम० ए०, एल-एल बी०	७
३ जैन संस्कृत साहित्य का विकास —[श्रीयुत बा० अग्रचन्द्र नाहटा	२१
४ कविवर बनारसीदास की रसकल्पना —[श्रीयुत बा० जमनालाल बजाज साहित्यरत्न	३०
५ श्री पार्श्वनाथ स्तुति	३७
६ जैन एवं जैनेतर ज्योतिष-भण्डार	४२
७ सोमदेव मृगि का राजनैतिक दृष्टि कोण —[श्रीयुत प० नेमिचन्द्र शास्त्री, ज्योतिषाचार्य, साहित्यरत्न	५१
८ कलिङ्गधिपति खारवेल —[श्री प्रो० गोरावाला खुशाल जैन एम० ए० साहित्याचार्य	६५
९ धर्मासूत्र और उसका कर्त्ता —[आचार्य श्री १०८ देशभूषण महाराज	६६
१० साहित्य-मसीक्षा	
(१) न्यायविनिश्चय विवरण (प्रथम भाग)	७२
(२) न्यायावतारवार्तिक-वृत्ति	७३
(३) ज्ञान पञ्चमी कथा	७४
(४) पउमसिरी चरित (पद्मश्री चरित)	७४
(५) तत्त्वार्थ वृत्ति: (हिन्दीसार महिता)	७५
—[श्रीयुत प० नेमिचन्द्र शास्त्री	
११ जैन-सिद्धान्त-भवन आरा का वापिक विवरण	७७



श्रीजिनाय नमः

सिद्धान्त-मासिक

जैनपुरातत्त्व और इतिहास-विषयक वाणमासिक पत्र

भाग १४

जून १९४९। ज्येष्ठ, वीर नि० स० २४७५

किरण १

पंचस्तूपान्वय

[सं०—प्रो० आ० ने० उपाध्ये एम० ए०, बी० लिट्, कोल्हापुर]

जन मुनियों के जाग निर्देशों के साथ कभी कभी संघ, गण, गच्छ, अन्वय, संभोग, शाखा और बलय इत्यादिकों का निर्देश रहता है। इन शब्दों का निश्चित अर्थ क्या था, इन समूहों का परस्पर क्या सम्बन्ध था, और ये विशिष्ट शब्द किस दृष्टि से रखे गये थे, इत्यादि प्रश्न अभी विचारणीय ही है। इसमें सदेह नहीं है कि, ये विभाग मुख्यतया मुनिगण के साथ सम्बद्ध थे। श्रावकों के साथ उनका सम्बन्ध शायद बहुत दूर ही से था। कर्मसिद्धान्त के बड़े विद्वान् वीरसेन ने अपनी धवला टीका शक ७३८ या ई० स० ८१६ में समाप्त की थी। उन्होंने अपने अन्वय का नाम 'पंचस्तूपान्वय' दिया है। इस अन्वय के बारे में हमें जो कुछ बातें ज्ञात होती हैं, उन सभीको एकत्रित करना और इस परसे ऐतिहासिक दृष्टि से कौन-सा प्रकाश मिलना है, इन बातों का विचार करना यही इस निबन्ध का उद्देश्य है।

गुप्त सं० १५६ या ई० स० ४७६ में खुदे हुए पहाड़पुर (जि० राजशाही, बगाल)

१ इस तरह के अभ्यास के लिये शिलालेखों में और वाङ्मय में खूब मसाला मिलता है।
बेलो, गेरैनी—रियोर्वायर एपिग्राफिये जैन, पेरिस १९०८, प्रस्तावना पृ० ३५-६८, उपाध्ये—
बापणीचलंभ, जर्नल आफ दी मुनिइसिटी आफ बॉम्बे १, ४, पे। १९३१

२ बद्रत्नचङ्गागम, भाग १, प्रस्तावना पृ० ६६ इ०, अमरावती १९३९.

के ताम्रपत्रों में पंचस्तूप निकाय का उल्लेख दो बार आया है । वह लेखार्थ इस प्रकार है—

युष्माकमिहाधिष्ठानाधिकरणे द्वि दीनारिक्वय-कुल्य-वापेन शश्वत्कालोपभोग्याक्षयनीवी-समुदयबाह्याप्रतिकरन्विलक्षेत्रवास्तु-विक्रयो (५*) नुवृत्तस्तदर्थथानेनैव कक्रमेणावयोस्सकाशा-दीनारत्रयमुपसङ्ग्रहावयो (*) स्व-पुरथाप्यायनाय वटगोहाल्यामवास्याङ्काशिक-पञ्चस्तूप-निकायिक-निग्रन्थ श्रमणाचार्य-गुहनन्दि-शिष्यप्रशिष्याधिष्ठित-विहारे भगवतामर्हता गन्ध-धूप-सुमनो-दीपाद्यर्थन्तलवाटक-निमित्तञ्च अ (त *) एव वटगोहालीतो वास्तु-द्रोणवापमध्यर्द्धजम्बुदे-वप्रावेश्यपृष्ठिमपोत्तके क्षेत्र द्रोणवाप-चतुष्टय गोषाटपुञ्जा-द्रोणवापचतुष्टयम् मूलनागिरट्ट-प्रावेश्य-निस्त्वगोहालीत अर्द्धत्रिकद्रोणवापानित्येवमध्यर्द्ध क्षेत्र-कुल्यवापमक्षयनीव्या दातुमि [ति] [१*] यत् प्रथमपुस्तपालदिवाकरनन्दि-पुस्तपालधृतिविष्णु-विरोचन-रामदास हरिदास-शशिनन्दि [सु] प्रभ-मनुद [ताना] मवधारणयावधुनम् अस्त्यस्मदधिष्ठानाधिकरणे द्वि-दीनारिक्वय कुल्यवापेन शश्वत्कालोपभोग्याक्षयनीवी-समुदयबाह्याप्रतिकर-[खिल*] क्षेत्रवास्तु-विक्रयो (५*) नुवृत्तस्तद्युष्मान्बाह्याण-नाथशर्मा एतद्भार्या रामी च पलाशाट्ट-पार्श्विक-वटगोहाली-स्था [य] [काशि*] क पञ्चस्तूपकुलनिका-यिक-आचार्य-निग्रन्थ-गुहनन्दि-शिष्यप्रशिष्याधिष्ठितसद्विहारे अरहता गन्ध [धूपा] द्युपयोगाय [नल-वा] ट्ट-निमि-तञ्च तत्रैव वटगोहाल्यां वास्तु द्रोणवापमध्यर्द्ध क्षेत्रजम्बुदेव-प्रावेश्य-पृष्ठिमपोत्तके द्रोणवाप-चतुष्टय गोषाटपुञ्जा द्रोणवाप-चतुष्टय मूलनागिरट्ट-प्रावेश्य-निस्त्वगोहालीतो द्रोणवाप-द्वयमाहवा [पट्ट] याधिकमित्येवमध्यर्द्ध क्षेत्रकुल्य-वापमार्थयने (५*) त्र न कश्चिद्विरोध गुणस्तु यत्परम गङ्गारु पादानामर्थोपचयो धम्मे पडगागाप्यायनञ्च भवति [१*]

इस परमे जात होता है कि, वटगोहाली के विहार के अधिष्ठाना गुहनन्दी आचार्य के शिष्य तथा प्रशिष्य थे । 'निग्रन्थ श्रमणाचार्य' या 'आचार्य निग्रन्थ' गुहनन्दीका विशेषण है । वे पंचस्तूप (कुल) निकाय के थे, और शायद काशी से उनका कुछ सम्बन्ध था । यह भी सूचित किया गया है कि, पंचस्तूप यह एक स्थान का नाम है । शायद वह आधुनिक पाचथूपी होगा । 'काशिक' यह पाठ अनिश्चित है । इसलिये पंचस्तूप निकाय का सम्बन्ध काशी से जुटाना यह तर्कमात्र ही है ।

श्रवणबेलगोल में एक त्रुटित शिलालेख मिलता है । इसका काल लगभग शक ३ पुरवर्धन प्रान्तका मुख्य स्थान था, वहाँ से यह लेख प्रचारित किया गया है । शायद वह बगाल के बोम्रा जिलेका महास्थल होगा ।

४ के० पृ० दीक्षित—एफिमफिया इडिका, २०, पृ० ६१ इ० 'यहाँ शिलालेखका मूल (पंक्ति ४-१७) सिलेक्टइन्स्क्रिप्शन भाग १, पृ० ३४६-४९, परसे दिया गया है ।

५ एफिमफिया कर्नाटिका २, न० ७५, पृ० ३८ (मूल), ४०-४१ (भाषांतर) इ० उपवासपर यह विशेषण है । किसी व्यक्ति का नाम नहीं है ।

५७२ या ई० स० ६५० निर्णीत किया गया है। वह अद्वित शिलासेख इस प्रकार है—

ममास्तूपान्व स-कले गद्गुरुः ।
 ख्यातो वृषभनन्दीति तपो-ज्ञानान्वि-पारगः ॥
 अन्तेवासी च तस्यामीदृपवासपरो गुरुः ।
 विद्या-मलिल-निर्द्धूत-शैमुषीको जितेन्द्रियः ॥
 '...स' ततपो...तपसैर्योग-प्रभावोऽस्य तु
 वन्द्योऽनाहित-कामनो निरुपमः ख्यात्या स ना ।
 द्रष्टा ज्ञानविलोचनेन महता स्वापुष्यमेवं पुनः
 पू .. गृहं गुरुरसौ यो ...स्थित...वरा. ॥
 'कटवप्र शैल-शिखरे मन्यम्य शास्त्रक्रमात्
 ध्यान...दा...मणिमुखे प्रक्षिप्य कर्मन्धनं ।
 '...दिव्य-सुखं प्रशस्तक-धिया सम्प्राप्य सर्वेश्वर-
 ज्ञानं .. न्तमिदं किमत्र तपसा सर्वं सुखं प्राप्यते ॥

इसमें कोई संदेह नहीं है कि, ममास्तूपान्व . इ पढ़े हुए पाठ 'पंचस्तूपान्वय' जैसा ही होने चाहिये। अन्तः अस्पष्ट होने से वे भूल में 'ममास्तूपान्वय' पढ़े गये हैं।

इसके बाद ई० स० ७१६ में समाप्त की हुई अपनी भवला^६ टीका में वीरसेनाचार्य पंचस्तूपान्वय का इस तरह निर्देश करते हैं—

अज्जज्जणंदिमिस्सेणज्जुव-कम्मम चंदसेणस्य ।
 तह शत्तुवेण पंचत्थूहणय भाणुणा मुणिणा ॥४
 सिद्धंतच्छंदजोइसवायरणपमाणसत्थणिबुणेण ।
 भट्टारण टीका लिहिणसा वीरसेणेण ॥५॥

वीरसेनाचार्य के शिष्य जिनसेनाचार्य शक ७५६ या ई० स० ७३७ में समाप्त की हुई अपनी जयधवला टीका में अपने गुरु वीरसेन के पंचस्तूपान्वय का निर्देश इस तरह करते हैं—

यस्तपोदीप्तकिरणैर्भव्याम्भोजानि बोधयन् ।
 व्यद्योतिष्ट मुनीनेनः पञ्चस्तूपान्वयाम्बरे ॥२५॥

६ षट्खण्डागम, अमरावती १९३९, प्रस्तावना पृ० ३५-३६, प्रेमी—जैन साहित्य और इतिहास पृ० ४९७ इ०

७ उपरोक्त पृ० ३७; कसायपाहुड भा० १ प्रस्तावना पृ० ६९-७०

प्रशिष्यश्चन्द्रसेनस्य यः शिष्योऽप्यार्यनभिदनाम् ।
 कुलं गणं च संतानं स्वगुणैरुदजिज्वलत् ॥२६॥
 तस्य शिष्योऽभवच्छ्रीमान् जिनसेनः समिद्धधीः ।
 अविद्धावपि यत्कर्णो विद्धौ ज्ञानशलाकया ॥२७॥

शक सं० ८२० या ई० स० ८६८ के पूर्व ही में गुणभद्र ने आना महापुराण,^८ जो कि जिनसेन ने अधूरा छोड़ा था, पूर्ण किया है। इसमें उन्होंने पंचस्तूपान्वय का कुछ भी उल्लेख नहीं किया है, किन्तु स्पष्टतया वीरसेन और जिनसेन दोनों ही को मूलसंघ सेनान्वय में निगड़ित किया है।

मूलसंघवाराशौ मणीनामित्र सर्चिषाम् ।
 महापुरुषरत्नानां स्थानं सेनान्वयोऽजनि ॥२
 तत्र वित्रासिताशेषप्रवादमदवारणः ।
 वीरसेनाग्रणीवीरसेनमट्टारको बभौ ॥३
 अभवदिवहिमाद्रेर्देवमिन्धुप्रवाहो
 ध्वनिरिवसकलज्ञात्सर्वशास्त्रैकमूर्तिः ।
 उदयगिरितटाद्वा भास्करो भासमानो
 मुनिरनु जिनसेनो वीरसेनादमुष्मात् ॥८

इन्द्रनन्दी ने अपने श्रुतावनार में संघादिकों के बारे में कुछ वृत्तत दिया है। पंचस्तूपान्वय के बारे में उनका कहना विचारणीय है।

(अ) पुण्डवर्धन के^९ अर्द्धद्वलीने पंचस्तूप्य निवास से आनेवाले कुछ मुनियों के नाम सेनान्त और कुछ के भद्रान्त रख दिये।

पञ्चस्तूप्यनिवासादुपगता येऽनगारिणस्तेषु ।
 काँश्चित्सेनाभिख्यान् काँश्चिद्भद्राभिधानकरोत् ॥६३

(ब) इन्द्रनन्दीने नीचे दिये हुए श्लोक उक्त च रूप से उल्लिखित किये हैं। शायद वे श्लोक प्राचीन होंगे, और उनपर उनका अभिप्राय आधारित होगा।

^८ उत्तरपुराण पृ० ७५४-७५५, कलकत्ता सं० १९७५.

^९ देखो तत्त्वानुशासनादिसंग्रह भा० वि० जै० प्र० नं० १३ पृ० ७४-८९, मुंबई सं० १९७५

^{१०} पंचस्तूपका सब में प्राचीन उल्लेख हिंदुस्तान के पूर्व प्रदेश में मिलता है। और जर्हन्दकी भी उसी प्रदेश के है। अर्हन्दकीका जन्म पुण्डवर्धन में हुआ था और उसी जगह से यह तात्त्वज्ञ प्रचारित हुआ है।

आयातौ नन्दिवीरौ प्रकटमिगुहावातसोऽशोकवादाद्
देवाश्चान्योऽपरादिर्जित इति, यतिपौ सेनमन्त्राह्वयौ च ।
पञ्चस्तूप्यात्, सगुप्तो गुणधरवृषभः शान्मलीवृषभमूलात्,
निर्यातौ सिंहचन्द्रौ प्रथितगुणगणौ केसरात्खण्डपूर्वात् ॥६६

(क) इन्द्रनन्दी और भी एक मत की ओर निर्देश करते हैं। शायद वह अधिक प्राचीन होगा।

अन्ये जगुर्गुहाया विनिर्गता नन्दिनो महात्मानः ।

देवाश्चाशोकवनात् पञ्चस्तूप्यास्ततः सेनः ॥६७

(ड) और भी एक श्लोक में पञ्चस्तूप्यका निर्देश किया गया है; लेकिन इसका अर्थ स्पष्ट नहीं होता है—

पञ्चस्तूप्यास्तु सेनानां वीराणां शान्मलीद्रुमः ।

खण्डकेसरनामा च भद्रः सिंहोऽस्य संमतः ॥१००

इन्द्रनन्दीका काल विक्रम सवत् की ग्यारहवीं सदी माना गया है। वे जिनसेन और शायद गुणभद्र से भी पीछे हुए हैं। उनके श्लोक पर से एक बात स्पष्ट होती है कि, सेनान्त या भद्रान्त नामवाले मुनियोंका सम्बन्ध साम्प्रदायिक रीत्या पञ्चभूतूप से निगडित किया जा रहा था।

जहाँतक हम जानते हैं, पञ्चस्तूपान्वयका उल्लेख पहली बार पहाडपुर के लेख में आना है। और अन्तिम उल्लेख श्रुतावतार में मिलता है। शायद यह अन्वय मूलतः उत्तर देश में प्रचलित होगा। ई० स० ४७२ में वह प्रसिद्ध था। और ज्ञात मुनियों में गुहनन्दी ही उस अन्वय के पहले मुनि थे। बाद ईसा की सातमी सदी के मध्य में इस अन्वय के मुनिलोगों ने दक्षिण देश में भी विहार किया। उन्हीं में से वृषभनन्दी के एक शिष्य का श्रवणबेलगोल में सल्लेखना विधि से देहान्त हुआ। ई० स० ७१६ में वीरसेन अपना वर्णन 'पञ्चस्तूपान्वय भानु' ऐसा करते हैं। इनके गुरुका नाम आर्यनन्दी था, और दादागुरुका नाम चन्द्रसेन था। मिले हुए साधनों से यह मालूम होता है कि वीरसेन के बाद 'पञ्चस्तूपान्वय' की जगह 'सेनान्वय' नाम प्रचलित हुआ। हम देखते भी हैं कि, गुणभद्र ने सिर्फ जिनसेन ही का नहीं वीरसेनका भी सेनान्वय के नाम से उल्लेख किया है। इसमें कुछ आश्चर्य नहीं कि, गुणभद्र के बाद के इन्द्रनन्दीने सेनान्त और भद्रान्त दोनों ही नाम पञ्चस्तूपान्वय से सम्बन्धित किये हों। प्राचीन उल्लेखों पर से पञ्चस्तूपान्वय के मुनियों के नाम मुख्यतया नन्दन्त ही मालूम पड़ते हैं।

धबला टीका पर से यह स्पष्ट विदित होता है कि, वीरसेनाचार्य सिद्धान्त के अद्वितीय विद्वान् थे। वे आर्यनन्दी के शिष्य थे। यह बात विदित ही है कि, दक्षिण से आये हुए

दो शिष्योंको गिरनार में रहनेवाले भरसेनाचार्य ने सिद्धान्त का ज्ञान वितरण किया। भरसेनका नाम सेनान्त है; लेकिन उनके अन्वयका हमें कुछ भी पता नहीं है। सिद्धान्त ज्ञान के संरक्षण और संप्रदान में पंचस्तूपान्वयके मुनियोंने महत्त्वपूर्ण कार्य किया है; ऐसा मालूम होता है।

उपलब्ध शिलालेख देखने पर यह मालूम होता है कि, ई० स० ६०३ के^{११} मुलगुन्द शिलालेख में प्रथम बार सेनगण का उल्लेख मिलता है। इस पर से हम कह सकते हैं कि जिनसेनाचार्य ही से सेनान्वय और सेनगण की (पंचस्तूपान्वय के स्थान में) विशेष प्रसिद्धि हुई। इन्द्रनन्दी के बाद पंचस्तूपान्वय की ओर विशेष रूपसे किमीका ध्यान ही आकृष्ट नहीं हुआ।

पंचस्तूपान्वयका निश्चित अर्थ कहना कुछ कठिन है। जहाँ पाँच स्तूप थे ऐसे स्थान के नाम पर से ही वह आया होगा। फिर भी यह केवल तर्कमात्र है।^{१२} पाचथपी नाम के ग्रामका उल्लेख हमने ऊपर किया ही है। इसकी स्वीकृति हो जाय तो हमें कहना पड़ेगा कि, इस अन्वयका मूल बगाल ही में हुआ और इस अन्वय के मुनियों ने^{१३} श्रवणबेलगोलतक विहार किया। साथ ही सिद्धान्त ज्ञान का दीक्षा लेगये और वे उग्र तपश्चरण भी करते रहे!^{१४}

११ रिपोर्त्वायर एपिग्रेफिया जैना, न० १३७, पृ० १०६ १०७

१२ देखो बृहत्संस्कृतकोश प्रस्तावना पृ० ९० टिप्पणी पृ० ३७८-३७९

१३ पंचस्तूपान्वयके अबतक ज्ञात मुनियों का नामावली काल क्रम से नीचे दी गयी है—
गुहमन्दी, वृषभनन्दी, चन्द्रसेन, आर्यनन्दी और वीरसेन। वीरसेन के शिष्य जिनसेन ने अपने अन्वय का नाम नहीं दिया है। जिनसेन के शिष्य गुणभद्र ने अपने और गुरुके अन्वय का नाम सेनान्वय दिया है। इसी कारण से वीरसेन के बाद नामावली नहीं दी गयी है।

१४ इसका मूल अंग्रेजी लेख दरभंगा के ओरिएण्टल कॉन्फ्रेंस में पढ़ा गया था। यह सारानुवाद है। शब्दशः भाषांतर नहीं है।

दक्षिण भारतीय इतिहास का एक क्रान्तिपूर्ण अध्याय

—चालुक्यवंश-पुनरुत्थान

[खे०—श्रीयुत डा० ज्योति प्रसाद जैन एम० ए०, एल०-एल० बी०]

दशवीं शताब्दी ईस्वी का चतुर्थपाद दक्षिणी भारत के इतिहास में अनेक महत्वपूर्ण परिवर्तनों का युग था, इस काल में देश ने एक महान् राजनैतिक क्रान्ति का प्रत्यक्षीकरण किया। नाग, पल्लव, कदंब, चालुक्य आदि प्राचीन शक्तिशाली राज्यवश अब सुदूर अतीत की घटनाएँ हो चुके थे, उनमें से केवल गंगवंश ही विगत आठ शताब्दियों से अपना अस्तित्व बनाये चला आ रहा था, सो भी पिछली २-३ शताब्दियों से गौण और एक प्रकार से अचीनस्थरूप में ही। ८ वीं शताब्दी ई० के पूर्वार्ध में राष्ट्रकूट साम्राज्य का अभ्युदय प्रारम्भ हुआ था और शनैः शनैः उसकी शक्ति, प्रभाव एवं विस्तार उत्तर-दक्षिण, पूर्व-पश्चिम, सम्पूर्ण देश व्यापी हो गया। लगभग डार्ह-सौ वर्ष तक उत्तर अथवा दक्षिण भारत में कोई भी अन्य राज्य राष्ट्रकूट साम्राज्य का प्रतिद्वन्दी या प्रतिस्पर्धी नहीं था। अरब आदि देशों के तत्कालीन यात्रियों ने उक्त साम्राज्य की शक्ति और वैभव का बड़ा आकर्षक वर्णन किया है। राष्ट्रकूट इतिहास के विशेषज्ञ डा० अल्तेकर के शब्दों में 'उपर्युक्त कदंब, चालुक्य, गंग आदि राज्यवंशों की भाँति कितने ही राष्ट्रकूट नरेश स्वयं जैन-धर्मानुयायी थे और उनके अनेकों वायसराय, सेनापति, सामन्त आदि भी जैनधर्म के परम भक्त थे। (वास्तव में, दक्षिण भारत में ईस्वी सन् के प्रारम्भ से ही और विजयनगर साम्राज्य के पतन तक लगभग पन्द्रह-सोलह सौ वर्ष पर्यन्त अधिकांश राज्यवंशोंका कुल एवं राज्यधर्म प्रायः जैनधर्म ही रहा।)† किन्तु इस महान् शक्तिशाली राष्ट्रकूट साम्राज्य का उत्कर्ष उतना आश्चर्यजनक नहीं था जितना कि इसका पतन, देखते ही देखते एक कागजी महल की भाँति वह ढेर हो गया। उसका नाटकीय पटाक्षेप रोचक होने के साथ ही साथ स्तम्भित कर देनेवाला है, दिसम्बर सन् ९६७ ई० में सम्राट् कृष्ण तृतीय महान नर्मदा के दक्षिणवर्ती समस्त भूभाग का एकच्छाव स्वामी था किन्तु दिसम्बर सन् ९७३ ई० में वह सम्पूर्ण राज्य उसके भतीजे के हाथों से अकस्मात् खिन गया और राष्ट्रकूट साम्राज्य मात्र एक स्मृति की चीज रह गया। सम्राट् कृष्ण महान की मृत्यु सन् ९६८ ई० में हुई थी, उसे पाँच वर्ष बीतते न बीतते उसका विशाल साम्राज्य एक साधारण एवं अप्रसिद्ध चालुक्य सरदार तैलप के हाथों का सहज शिकार हो गया, और दिलचस्पी यह कि किम सरलता के साथ एक हाथ से दूसरे हाथ में चला गया ! इसमें संदेह नहीं कि राष्ट्रकूट साम्राज्य के पतन के बीज स्वयं कृष्णमहान के जीवन काल में ही दृष्टिगोचर होने लगे थे। उसके स्वयं के कार्य द्रुतगति से खिन्न भिन्न होनेवाले साम्राज्य की आन्तरिक अशान्ति को

1 Altekar—Rashtrakutas and their Times p 272

† देखिये—'भारतीय इतिहास का जैनयुग'—अनेकान्त

2 Altekar—Abid p 126

सूचित करते हैं। कृष्ण की युद्ध प्रिय नीति, विजयाकांक्षा, दक्षिणी युद्धों में व्यस्त रहने के कारण उत्तरी परमारोंको शक्ति सन्धय का अवसर देना, चेदियोंको अपना विरोधी बना लेना, गंगों को बनवासी १२०००, बेलघोला ३००, पुरिगेरि ३००, किसुकड ७०, बगेनाद ७० आदि प्रदेश प्रदान कर देना, जिससे कृष्णा नदी के दक्षिण का अधिकांश भाग उनके आधीन हो गया और राज्यकोष को भारी क्षति हुई, उन्नतिशील महम्बाकांक्षी शिलाहारों, रहों और बादलों का अर्धस्वाधीन हो जाना और साम्राज्य के जुए से निकल जाने के लिये प्रयत्नशील रहना ऐसे कारण थे, जिनसे साम्राज्य का पतन अवश्यम्भावी था।

राष्ट्रकूटों के अधीनस्थ नरेशों में केवल गंगराज मारसिंह (गुप्तिमगंग, नोलम्ब कुलान्तक) ही सम्राट् वंश के सच्चे मित्र और सहायक रहे। साम्राज्य की रक्षा के हित ने उत्तर तथा दक्षिण दोनों ही दिशाओं में सम्राट् के शत्रुओं के विरुद्ध प्रबल आक्रमणों द्वारा प्रयत्न करते रहे। उत्तरवर्ती शत्रुओंको पराजित करने के उपलक्ष्य में सम्राट् कृष्ण III ने उन्हें 'गुर्जर नरेन्द्र' की उपाधि प्रदान की थी।^१ तापीतट की विजय द्वारा उन्होंने किरातों के उन जगली समूहोंको जो विंध्याचल के बाढ़ भागों में रहते थे, तितर बितर कर दिया था। मारसिंह की श्रवण बैजगोलस्थ इस प्रशस्ति से यह भी स्पष्ट है कि 'गंगमातंड' (कृष्ण III शुभतुङ्ग मुडिगनेव वल्कभार्य) के मिहलसन एवं राज्यवृद्धि की रक्षा महाराज मारसिंह की शक्ति तथा उद्योग द्वारा ही हो सकी थी। कृष्ण राष्ट्रकूट वंशका अन्तिम शक्तिशाली सम्राट् था, उसकी मृत्यु के पश्चात् उसका छोटा भाई रहंकंदर्प खोहिरावै, जो उसीकी भौति जैनधर्मानुयायी था, राष्ट्रकूट साम्राज्य का अधिपति हुआ। किन्तु वह एक निर्बल शासक था। उसने सन् ९६८ से ९७२ ई० तक राज्य किया। यद्यपि उसके प्रति भी गंगनरेश ने अपनी भक्ति पूर्ववत् बनाये रक्वी तथापि वह परमारों के प्रबल आक्रमण से खोहिरावै तथा उसकी राजधानी मान्यखेट की रक्षा न कर सका। परमार राज सीमक (श्रीहर्ष अथवा सिंहभट) ने खोहिरावै को बुरी तरह हराया और सभवनया इस युद्ध में लड़ते-लड़ते उसकी मृत्यु भी हो गयी। इसी अवसर पर परमार सेना ने देवपुरी के समान सुन्दर मान्यखेट नगरीको भी विध्वंस कर दिया बताया जाता है।^२ कवि धनपाल अपने 'पाहलछ्त्री' ग्रन्थ में सूचित करते हैं कि उनका यह ग्रन्थ धारानगरी में वि० सं० १०२९ अर्थात् सन् ९७२-७३ ई० में उस समय रचा

3 'Rise of Tailapa II Ahavamalla—by V Vekkalacharya, published in proceedings of I H C VII session, Madras, p 211

प्रस्तुत लेखान्तर्गत तैलप के इतिहास में श्री वेकटाचार्य महोदय के इस लेख का बहुत कुछ अनुसरण किया गया है।

* Altakar—ibid p 126.

4 E. I., V—18.

5 Ibid.

6 E. I., 10 235

गया था जबकि मालवा नरेश मान्यखेट को लूट रहे थे ।' सर्वैय से राष्ट्रकूटों द्वारा पराजित होते आये । परमारों द्वारा स्वयं मान्यखेट की यह लूट^१ राष्ट्रकूट साम्राज्य के निकट अन्त की सूचक

। E. I., XIII p 180, तथा 'पाहलवकी नाममाला' गाथा "विक्रम कालस्स गण अचगुत्तो सत्ते सहस्सम्मि । मालवणारिदंधाडीए लूडिए मणखेडम्मि" ॥२७६॥

२ सम्राट् कृष्ण III के जिनभक्त महामन्त्री भरत तथा उनके पुत्र गृह मन्त्री नन्न के आभित महाकवि पुष्पदन्त ने भी अपने अग्रश महापुराण (त्रिपिट महापुराण गुणालंकार) के ५० वें अंश वाक्य (प्रशस्ति श्लोक ३९) में मान्यखेट को इस भीम लूट का उल्लेख किया है । वह कहते हैं कि जो महानगरी—'दीनानाथवनं सदाबहुजनं प्रेक्षुजवल्लीवनं,

मान्यखेटपुरं पुरंदरपुरी लोलाहरं सुन्दरम् ।' थी वह अब

'धारानाथनरेन्द्रकोपशिविना दग्धं बिद्वत्प्रियं,

केदारों वसति करिष्यति पुनः ओ पुष्पदन्त' का । ॥

—(महापुराण-द्वि० खं०, पृ० १३६ नोट)

महापुराण के सम्राट् डा० वैद्य के अनुसार इस उल्लेख से यह भी ध्वनित होता है कि नगरी के साथ साथ मन्त्री नन्न का घर और दफ्तर भी नष्ट हो गये थे, और कवि भी स्वयं गृह एवं आश्रय हीन हो गये थे । (Intro to Vol III p. XVIII) किन्तु महापुराण के इस कथन में एक आपत्ति है । महापुराण की रचना में तिथि सन् ९५९ ई० तथा समाप्तिकाल सन् ९६५ ई० सुनिश्चित प्रतीत होते हैं (म० पु०—Vol III-Intro. p XIX तथा हिन्दी भूमिका पृ० २०-२८) प्रो० हीरालाल जी ने अपने पुष्पदन्त समय विचार सबंधी लेखों में यह अंत तिथि ११ जून सन् ९६५ निश्चित की है, और उस पर से यह निष्कर्ष निकाला है कि परमारों द्वारा मान्यखेट की महापुराण कथित लूट ९७२ में नहीं हो सकती, वह सन् ९६२ में हुई होगी (शागदाश्रम वार्षिक पृ० ६) परन्तु डा० अल्नेकर ने पाहलवकी के उपर्युक्त स्पष्ट उल्लेख, मालवानरेशों की उदयपुर प्रशस्ति जिसमें श्रीहर्ष द्वारा खोदिएव का लक्ष्मी के हरण का कथन है, मासिमिह द्वितीय को श्रवणबेलगोलस्य प्रशस्ति जिसमें मान्यखेट की पुनर्निर्माण का उल्लेख है, तथा अन्य ऐतिहासिक आधारों से यह निर्विवाद सिद्ध कर दिया है कि यह लूट सन् ९७२ ई० में ही हुई-। (Altekar-Ibid p 124-25, 422) इस पर डा० वैद्य का अनुमान है कि कवि ने अपने आश्रय दाता की सहायता से अपने ग्रंथ की दो तीन प्रतियाँ करा ली होगी, और प्रथम समाप्ति के बाद समय समय पर ये प्रशस्ति वाक्य अपने अवकाशानुसार रचे होंगे, जिन्हें उन्होंने किसी प्रति के हाथिप आदि पर या बीच में स्थान मिला तो वहाँ लिख दिया, इसीलिये ये प्रशस्ति वाक्य सभी प्रतियों में एकसे नहीं मिलते । प्रस्तुत वाक्य ही एक प्रति में तो उपलब्ध ही नहीं है और दो में ही विभिन्न स्थानों में है । अतः संभावना यही है कि यह वाक्य सन् ९७२ के पश्चात् किसी प्रति में प्रविष्ट किया गया है (म० पु० Vol I-Intro p XVI-XVII) प० नाथुराम जी प्रेमी ने भी महापुराण (ख० ३) में अपने 'महाकवि पुष्पदन्त' शीर्षक के अन्तर्गत (पृ० २३-२४) इस उल्लेख का यही समाधान किया है । और स्वयं प्रो० हीरालाल जी ने भी यही समाधान स्वीकार कर लिया है (म० पु०, ख० १, हिन्दी भूमिका पृ० XXXIX) अस्तु, धारानरेश सीधक परमार द्वारा मान्यखेट की यह प्रसिद्ध लूट और विनाश निश्चितरूप से सन् ९७२ ई० में हुए थे ।

ही थी। किन्तु एक बार फिर गंगनरेश मारसिंह की बली भुजाओं ने ही मान्यखेट की पूर्ण विनाश से रक्षा की। उसकी प्रशस्ति से विदित होता है कि उसने उक्त राजधानीको कृष्णमहान के वंशजों के लिये फिा से विजय द्वारा प्राप्त कर लिया था।^१ तथापि साम्राज्य की दशा बिगड़ती ही जा रही थी। महाकवि पुष्पदंत के 'जसहरचरित' से पता चलता है कि खोहिंग के राज्यकाल में एक भयंकर दुष्काल भी पड़ा था।^२ प्रो० हीरालालजी का अनुमान है कि यह दुर्भिक्ष सन् ९७२ में मान्यखेट की लूट के पश्चात् किसी समय पड़ा।^३ यद्यपि इस दुर्भिक्ष की निश्चित तिथि निर्णय करने के लिये कोई ऐतिहासिक प्रमाण उपलब्ध नहीं है, तथापि डा० वैद्यका मत है कि यह दुर्भिक्ष ९७२ के पूर्व ही, ९६८ से ९७२ तक किसी समय पड़ा होगा, उसके पश्चात् इसके पड़ने की संभावना नहीं है।^४ अस्तु, खोहिंगदेव निम्नवर्ष के ४-५ वर्ष के राज्यकाल में मान्यखेट नगरी व राष्ट्रकूट साम्राज्य एक भयंकर दुर्भिक्ष तथा परमारों की विजय एवं लूटपाट के शिकार हुए।

मारसिंह राजधानीको, उसके द्वारपर नियंत्रण आक्रमण करनेवाले शत्रुओं से रक्षा करता था, सम्राट् वंश शक्तिहीन हो चुका था, केवल मारसिंह ही नगर और साम्राज्य के रक्षार्थ अत्यन्त साहसिक प्रयत्न करता चला जा रहा था। खोहिंग की मृत्यु परमारों के साथ युद्ध में अथवा उस पराजय के तुरंत बाद ही हो गयी प्रतीत होती है, क्योंकि सन् ९७२-७३ में हम गद्दी पर उसके उत्तराधिकारी कर्क द्वितीयको पाते हैं और उसका राजतिलक भी उसके पूर्वजों की राजधानी में ही हुआ प्रतीत होता है। मारसिंह द्वारा राजधानी की रक्षा एवं पुनः प्राप्ति का उद्देश्य तथा बाद की घटनाएँ इस बातका समर्थन करती हैं। किन्तु बावजूद मारसिंह के रक्षा प्रयत्नों के कर्कने अपनी राजधानी, राज्य और जीवन बहुत शीघ्र ही गँवा दिये। चालुक्य सरदार तैलप ने उसे तथा उसके सहायक रणकभकों बुरी तरह परास्त किया। कर्क ने संभवतया एक वर्ष के लगभग राज्य किया, तथापि उसके 'खट्वा' दानपत्र का कथन है कि वह पाण्ड्योंको भयभीत करता था, हुणों से लड़ा और उसने चोलों तथा गुर्जरो के सेनाओंको परास्त किया।^५ इससे मान्य होता है कि उसका अल्प जीवन बराबर लड़ते ही बीता और युद्ध क्षेत्र में ही उसका अन्त हुआ। मारसिंह की प्रशस्ति के अनुसार, कर्क की मृत्यु के पश्चात् उस गंगनरेश ने मान्यखेट से शत्रुको बाहर निकाल कर कृष्णमहान के पोते इन्द्र चतुर्थको उसी राजधानी में बड़े समारोह के

1 E C—X.

2 Jasaharachariu—IV:31, 7-10

3 Nayakumarchariu—Introd p XVIII-XIX

4 Mahapurana-Vol III Introd p XVIII-XIX.

5 I A.—XII p 263 डा० अल्तेकार के अनुसार उसने अधिक से अधिक १८ महीने राज्य किया और संभवतया वह इस युद्ध में मारा भी नहीं गया।—Altekar-Ibid p 125-5131

साथ सिंहासनासीन किया।^१ यह शत्रु जिसे राजधानी से बाहर निकालने की बात कही गयी है, तैलप ही प्रतीत होता है। ऐसा जान पड़ता है कि सन् ९७२ में मान्यखेट की लूटपाट और यथा शक्य विध्वंस करके परमार लोग वापस मालवेको लौट गये होंगे, विशेषकर राजधानी की सहायतार्थ गंग सेनाओं के आ जाने के कारण। उसके पश्चात् खोहिंग की मृत्यु, कर्क का राज्य, तैलप द्वारा उसकी पराजय मृत्यु तथा मान्यखेट पर अधिकार हुआ, और तब मारमिह ने तैलपको मान्यखेट से निकल कर सन् ९७३ ई० में इन्द्र चतुर्थका राज्यतिलक किया।

जैसा कि ऊपर कथन किया जा चुका है, कर्कको अपने लगभग एक वर्ष के राज्यकाल में अनेक शत्रुओंका मुकाबला करना पड़ा, किन्तु इन सब में सर्वाधिक महत्वपूर्ण शत्रु तैल ही था। सन् ९५७ में वह राष्ट्रकूट सम्राट् कृष्ण के अधीन तग्दनाडी १००० प्रान्त का एक साधारण श्रेणी का, बिना किसी उपाधि के, अज्ञान कुल मरीम्बा, तैलप नामक शासक था।^२ सन् ९६५ में वह उसी प्रान्तको एक अणुगर्जीवित (जागोरदार सामन्त) के रूप में भोगते हुए—सत्याक्रयवंशी महामामन्ताधिपति चालुक्यराम आहयमन्त्र तैलपरम्ब के रूप में दृष्टिगोचर होता है।^३ इस ८ वर्ष के समय में ही उसका महत्त्व इतना बढ़ गया।

तैल के पर्वज कहाँ रहते थे या राज्य करते थे इसका कुछ पता नहीं चलता। परचानवर्ती चालुक्य अभिलेखों में तैलका सम्बन्ध प्राचीन पश्चिमी चालुक्य नरेश विजयादिन्य तथा उसके पौत्र कीर्तिवर्मन II के साथ स्थापित किया गया है। उसे कीर्तिवर्मन II के चचेरे भाई कीर्तिवर्मन तृतीय की छठी पीढ़ी में हुआ बताया गया है, किन्तु डा० अल्नेकर के मतानुसार यह वंशक्रम विश्वसनीय नहीं है।^४ ऐसा प्रतीत होता है कि उसके पूर्वज बहुत ही गण एव सामान्य स्थिति के व्यक्ति थे जिन्हें 'राजा' जैसी साधारण उपाधि भी प्राप्त नहीं थी।^५ किन्तु तरह तैल अकस्मात् इतना बलवान हो गया कि वह शक्तिशाली राष्ट्रकूट सम्राज्यको भी चुनौती दे सका, और कौन उसके सहायक थे यह अभी तक रहस्यपूर्ण है।^६ इतना अवश्य है कि उसकी माँ बोथा देवी चेदि नरेश लक्ष्मण की पुत्री थी। कृष्ण तृतीय ने चेदियोंको अपने विरुद्ध कर लिया था, अतः संभव है समकालीन चेदिनरेश युवराज द्वितीय ने अपने भानजे तैल की सहायता की हो। सुदेन देश का यादव नरेश भिल्लभ II तथा पूर्वी चालुक्य नृप बहिंग II भी संभवतया तैल के सहायक रहे थे। तैल की पत्नी महारानी लक्ष्मी अथवा जकब्बे भी एक राष्ट्रकूट राजकुमारी—राष्ट्रकूटवंशी ब्रह्मभ (बम्महाह) की पुत्री थी। प्रसिद्ध राज्यवंशों के साथ इन वैवाहिक सम्बन्धों ने भी उसकी

1 E. I—V no 18

2 B. K I 113 of 1929-30

3 B. K I-1-140

4 Altekar—Ibid-p 127-128

5 Ibid p 129

6 Ibid p 130

स्थितिको दृढ़ किया हो। राष्ट्रकूट साम्राज्य के वृत्तवेग से होते हुए अनिवार्य पतन को देखकर वह अपनी सत्ता स्थापित करने का लोभ संवरण न कर सका। उसके तथा उसके उत्तराधिकारियों के अभिलेखों का कथन है कि उगने आदि वराह की मूर्ति विपत्ति से पृथ्वी की रक्षा की। कुछ भी हो, डा० सालेंतोर के शब्दों में गया और राष्ट्रकूट एक हारती हुई बाजी खेल रहे थे। वे उस प्राचीन राज्य शक्ति के पुनरुत्थान पर लक्ष्य न कर पाये जो नव संचारित शक्ति के साथ एक अजेय शत्रु के रूप में सामने आयी। लगभग २०० वर्ष पर्यन्त अन्धकाराच्छन्न रहने के उपरान्त पश्चिमी चालुक्य वंश अकस्मात् तैलपदेव की अध्यक्षता में पुनर्जीवित हो उठा। और उसने सन् ९७१ में कर्क (कर्क II) के आधीन राष्ट्रकूटों को बुरी तरह पराजित करके राष्ट्रकूट शक्तिका वधुत, अन्त कर दिया।^१ महाराष्ट्र एवं कर्णाटक की राज्य सत्ता फिर एक बार हस्तान्तरित हो गयी और पश्चिमी चालुक्य वंशका एकाधिपत्य स्थापित हो गया।

तैलप की इस सफलता में उसे कृष्ण III तथा मारसिंह के कुछ शत्रुओं से भी सहायता मिली प्रतीत होती है। इनमें ननगजमल्ल (कृष्ण) के विरोधी धल्ल का नाम विशेष उल्लेखनीय है।^२ कहा जाता है कि धल्ल एक बली व्यक्ति था जो कृष्ण के विरुद्ध प्रणिमल्ल के रूप में खड़ा हुआ था। इस धल्ल नामक प्राहण मन्त्री का तैलप से बलिष्ठ सम्बन्ध था, वस्तुतः वह उसके राज्य की नींव था। वाजीवराहा यह ब्रह्मण एक महान योद्धा एवं विचक्षण राजनीतिज्ञ के रूप में प्रसिद्ध हुआ। वह तैलप के महकमे माल का अध्यक्ष हुआ और 'महामन्त्र अक्षय पटल अभिषिपति' कहलाता था। उसकी शक्ति इतनी वर्धित थी कि उसमें और महाराज तैलप में मात्र यही अन्तर था कि राजा मिहासनारुद्र था।^३ अपने स्वामी के लिये समस्त देशको अधिकृत करके उसने 'मगलसिद्धि' की उपाधि प्राप्त की, एक चतुर राजनीतिज्ञ के नाते वह 'विवेक बृहस्पति' कहलाया, तथा 'मचिरोत्तम' नाम से इस चालुक्य साम्राज्य का प्रधान मन्त्री हुआ, उपाध्याय चतुष्क द्वारा वह सर्व प्रकार निर्दोष पाया गया, और सम्राट् तैलप के दर्बारका प्रबन्ध करने में अत्यन्त योग्य एवं उद्दिमान सिद्ध हुआ।^४ ऐसा प्रतीत होना है कि धल्ल कृष्णका शत्रु होने के कारण गंगराज मारसिंह द्वारा पराजित हुआ, फलस्वरूप वह तैलप से मिल गया और उसे राष्ट्रकूट साम्राज्य का अन्त करने में यथाशक्य सर्वाधिक सहायता दी। कुछ ही पीछे उसका समस्त परिवार तैलप के आधीन उच्च पदों पर आसीन हुआ दीख पड़ता है। कृष्ण के अन्य अधीनस्थों

1 Saleore—Med J.—p. 41, Ricc-Mysore & Co.—p. 72.

2 E. I.—V-18, II-89 डा० फ्लीट के अनुसार इस व्यक्ति का नाम अल्ल था और राहल साह्य चगे दल्ल बताते हैं (E. C., II, 28), किन्तु इस युग में अल्ल नामक किसी व्यक्ति के होने का पता नहीं चलता जबकि धल्ल एक प्रसिद्ध व्यक्ति था (वकटाचार्य—Ibid p. 213 f. note.)

3 B K I—1—52.

४ महाकवि रत्नकृत-अजितपुराण की भूमिका।

में जो तैलप से मिल गये एक सोम्बनरस नामक व्यक्ति था जिसकी उपाधि 'कन्ननवन्त', (कृष्ण का अनुचर) थी ।

तैलप और उसके मन्त्री वरुणको दुर्बल राष्ट्रकूट साम्राज्य के अन्त करने का अवसर मान्यखेट की लूट (९७२ ई०) के पश्चात् ही मिला, क्योंकि तैलप के राज्य का प्रथम वर्ष 'श्रीमुख' था ।^१ और यह शक संवत् ८९५ में पड़ता है अतः कर्क की पराजय मार्च सन् ९७१ तथा मार्च ९७४ के बीच किसी समय हुई ।^२ तैलप और कर्क का यह युद्ध बड़ा भयंकर था, अत्यन्त पराक्रम द्वारा ही तैलप इसमें विजयी हो सका ।^३ इस युद्ध में कर्क के प्रधान सहायक और सेनापति उसके दो राष्ट्रकूट सम्बन्धी थे, जिनमें से एकका रणकंभ नाम से उल्लेख हुआ है । विजयी चालुक्य वंश के कौथम दानपत्र में इन दोनोंको अत्यन्त निर्दयी, प्रचंड और उच्छृङ्खल तथा साक्षात् काली के दोनों पैरों के समान वर्णित किया है । वे दोनों ही उस युद्ध में काम आये । किन्तु इनका विशेष परिचय तथा किम स्थान में युद्ध हुआ यह ज्ञात नहीं । कर्कका स्वयं क्या हुआ यह भी निर्दिष्ट नहीं । कुछ विद्वानों का अनुमान है कि कर्क ॥ इसी युद्ध में मारा गया, किन्तु डा० अल्लेकर सोराब तालुके से प्राप्त दो शिलालेखों के आधार पर यह अनुमान भी करते हैं कि सभ्य है वह बचकर भाग निकला हों और सुदूर दक्षिण में कोई छोटा-सा राज्य स्थापित करके कुछ समय तक और जीवित रहा हों ।^४

इधर गगराज मारसिंह इन घटनाओंकी सुपचाप देखते रह सकता था । उसने राष्ट्रकूट इन्द्र चतुर्थ का पक्ष लिया जो कि उसका स्वयं का भानजा था और सम्राट् कृष्ण III का पोता था । मान्यखेट तो तैलप के अधिकार में था ही, अब नोन्नतों ने भी जो कि राष्ट्रकूटों के अधीनस्थ सामन्त थे, विद्रोह कर दिया और मारसिंह की भी अवहेलना की । मेनोत्तम्य अनेक राजाओं का सुसंगठित समूह था जिन्हें अपने भुजबल और पराक्रम का बड़ा गर्व था, उनकी गज सैन्य भी उनके बमंड का कारण थी । इसी वृत्ते पर मतान्ध होकर उन्होंने यह विरुद्धाचरण किया ।^५ गोनूर नगर के बाहर खुले मैदान में भीषण युद्ध हुआ । इस युद्ध में मारसिंह के प्रसिद्ध मन्त्री परम जिनभक्त राजा चामुण्डराय ने अद्भुत शौर्य प्रदर्शित किया और फलस्वरूप 'वीरमार्तण्ड' की उपाधि प्राप्त की ।^६ तैलप की ओर से इस युद्ध में वीर पोनसय्य तथा नागदेव (नागमय्य)

1 Gadag inscription of Vikramaditya VI—L. A.-XXI p. 167

2 Altekar-Ibid p. 125.

3 Mangoluse—E. I-V p. 23, & Kharepatan plate-E. I-III p. 292' Kauthem plates-I A. XVI p. 15.

4 Altekar-Ibid p. 131.

5 E. C.-II-281

६ चामुंडराय पुराण ।

मे भग्न सिधा था, रत्न मे अपने 'अजित पुराण' में इन वीरों के पराक्रम का सजीव वर्णन किया है। पौनर्म्य ने इस महायुद्ध में जो कि 'कुमार लोभ समर' (राजकुमारों का युद्ध) कहलाता है वही वीरता दिखायी और अपने स्वामी धन्वपुत्र नागदेवको प्रसन्न किया, शत्रुओं के हाथियों को खंड खंड कर डाला, उनके अंगरक्षकों (अंगरक्षकों) से जा भिड़ा और उन्हें मार कर खदेड़ भगाया।^१

इस प्रसंग में कुमार शब्द का अर्थ वास्तविक राजपुत्र नहीं है, वरन् सामान्यतः अभिजात कुलोत्पन्न क्षत्रिय पुत्र ही है जो कि कुमार नामक विशिष्ट पद पर प्रतिष्ठित कर दिये जाते थे। अशुग तथा लेंका भी कुमार कहलाते थे, ये उच्च राज्यवंशों के व्यक्ति होते थे और नरेशों के अंगरक्षक रूप में रहने थे। नोलम्ब लोगो के पास उनके राज्य की सेवा के लिये ऐसे अंगरक्षकों की एक सुदृढ़ सेना सुरक्षित रहती थी। सोमेश्वर प्रथम त्रैलोक्यमल्ल आहवमल्ल के शासन काल में नोलम्बों के पास ऐसे १००० लेंकाओं की सेना होनेका उल्लेख मिलता है। दृढनायक टिक्कन उस समय उनका सेनाध्यक्ष था और वह सेना पल्लव राज्य (नोलम्ब लोग प्राचीन पल्लव वंश की ही एक शाखा थे) की सुरक्षा का साक्षात् स्तंभरूप ही माना जाती थी। मारसिंह के साथ युद्ध में ये कुमार लोग जो नोलम्बों का प्रधान बल थे, वीरता के साथ लड़े प्रवीण होते हैं। इनका नाम पर ही यह युद्ध 'कुमारयुद्ध' कहलाया, अतः नोलम्बयुद्ध अथवा 'कुमारलोभ समर' एक ही चीज हैं, इसमें सन्देह नहीं। इस युद्ध में तैलप ने संभवतया उन्हीं का पक्ष लिया था और अपने सर्वश्रेष्ठ वीर उनकी सहाय्यार्थ लड़ने भेजे थे, क्योंकि कुछ ही काल पीछे हम नालम्बोंको चालुक्य के आधीन देखते हैं और उनके साथ परस्पर वैवाहिक सम्बन्ध भी करते हुए।

उपयुक्त मारसिंह प्रशस्ति के अनुसार गगनरेश ही इस युद्ध में अन्ततः विजयी रहा, विशेष कर चासुगडराय की वीरता के कारण, और इसके पश्चात् उसने साम्यत्वेष्ट से शत्रुओंको बाहर निकाल कर उसी स्थान में इन्द्र चतुर्थ का राज्यतिलक किया। मारसिंह की समाधिमग्नपूर्वक मृत्यु जुलाई सन् ९७४ में हुई, अतः इन्द्र का राज्यारोहण उसके पूर्व ही हुआ होना चाहिये।^२ कर्क II की अन्तिम शासक तिथि जून ९७३ ई.," अस्तु ये सर्व घटनाएँ बहुत जल्दी-जल्दी हुईं। किन्तु बावजूद मारसिंह के इन सब प्रयत्नों के राष्ट्रकूटों के प्रति विद्रोह प्रवृत्ति शान्त नहीं हुई। राज्यतिलक के अवसर पर ही राजादित्य नामक एक चालुक्य राजकुमार ने इन्द्र का खुल्लमखुल्ला विरोध किया।^३ इस पर मारसिंह के आदेश पर चासुगडराय ने अकंठ ही उसका पीछा किया और उच्छर्गा के किले में जाकर उसे परास्त करके वदी किया।^४

१ रत्नकृत-अजितपुराण।

२ S I I—IX-I, 101, 104

३ E. C—X Mle 684

४ I A—XII p 270

५ E C—II 281

६ चासुगडराय पुराण

इन घटनाओं के पश्चात् कुछ समय तक शान्ति रही प्रतीत होती है, जिसका लाभ उठाकर नोलंबांतक महाराज मारसिंह प्राचीन धर्मात्मा जैन नरेशों की भाँति धर्मसाधनार्थ राजपाट त्याग कर श्रवणबेलगोल तीर्थ के पवित्र जैनमठ में चने गये और बकापुर में आचार्य अजितसेन महारक के समक्ष जुलाई सन् ९७४ में उनके धर्मात्मा नरेश ने तीन दिन तक सल्लेखना व्रतका पालन करके अपनी इहलौला समाप्त की।^१ अब स्थायी शान्ति एवं सुरक्षा स्थापित हो गयी है यह समझ कर ही ऐसा किया, और समस्त कार्यभार अपने विश्वस्त सुयोग्य मन्त्री एवं सेनापति वीर मार्तण्ड चामुण्डरायको सौंप दिया। प्रशस्ति में महाराज मारसिंहको गंगचूड़ामणि, नोलम्बान्तक, गुप्तियंग, मंडल तिलक, गंगत्रिनेत्र, गंगविद्याधर, गंगकन्दर्प, वज्र गंगसिंह, सत्य वाक्य, व्योम्नशिर्बर्म-धर्म, महाराजाधिराज आदि पदवियों से विभूषित बताया गया है, और उसमें उनकी अनेक विजयों पराक्रमों और धार्मिक कार्यों का उल्लेख है।

किन्तु, इन्द्र II की स्थिति किसी प्रकार भी सुरक्षित नहीं थी। महाराज मारसिंह की मृत्यु के पश्चात् उसका वैसा हितचिन्तक कोई और न रह गया था। चामुण्डरायको उसका ध्यान अवश्य था किन्तु स्वयं गंगराज्य की व्यवस्था एवं सुरक्षा में व्यस्त रहने तथा बाद में उत्पन्न हुई राजकीय परिस्थितियों ने उन्हें भी इन्द्रको अपने स्वयं के भाग्य भरोसे ही छोड़ देनेपर मजबूर का दिया। राज्यपद प्राप्ति के समय उसकी आयु भी अधिक नहीं थी और समार का अनुभव भी कम रहा प्रतीत होता है। यद्यपि उसकी श्रवणबेलगोलार्थ प्रशस्ति^२ के अनुसार कृष्णमहान के पौत्र, गङ्गागोय (भुतुग) के दाहित्र, महाराज मारसिंह के भानजे और राजचूड़ामणि के दामाद इन इन्द्र चतुर्थकी रहकन्दर्प, राजमार्तण्ड, चलङ्कगव, चलदगलि, कीर्त्तिनारायण, एल्लेबेडेग, गेडेगलाभरण, कलिगलोल्लंग, वाररवार आदि उपाधियों से विभूषित बताया गया है और गेंद के एक विशेष खेल (सभवतया पोलो) में निपुण कहा गया है, तथापि हममें संदेह नहीं कि ये चारों ओर से भयानक शत्रुओं द्वारा घिरे हुए थे, इनके परम सहायक महाराज मारसिंह की लाया इनके ऊपर से उड़ चुकी थी, मित्रों और सहायकों का प्रायः अभाव था, इनकी स्थिति बड़ी नाजुक थी और उसका बनाये रखना इनके लिये असंभव था। मान्यखेट तो फिर शीघ्र ही इनके हाथ से निकल गया प्रतीत होता है। किन्तु बगलौर तिले के दसहरहल्लि से प्राप्त सन् ९८० के एक वीरगल के अनुसार वह प्रदेश इनके आधीन था यह स्पष्ट है।^३ अपनी वंशपरिपाटी के अनुसार यह जैनी तो थे ही किन्तु अपने मामा मारसिंह की भाँति कट्टर धर्मात्मा भी थे, अतः इन्होंने भी श्रवणबेलगोल की गंधवारण बस्ति में मंगलवार ता० २० मार्च सन् ९८२ ई० को सल्लेखनापूर्वक ही मरण किया।

^१ E. C - II Sb 38, E. C - X Bb 84

^२ E. C Rice-Inse. 56 no 57.

^३ E. C XI Bangalore no 37

इधर, मारसिंह की मृत्यु होते ही चासुण्डराय ने मारसिंह के छोटे भाई गोविन्द का पक्ष लिया और उसके विरोधी त्रिभुवनवीरको मारकर बगैर के गढ़ में उसका निष्कण्टक प्रवेश कराया। इस उपलक्ष में उन्हें 'वैरीकुलकालदंड' की उपाधि प्राप्त हुई।^१ गोविन्द के नाम के साथ 'नीतिमार्ग' तथा नरैन्द्र शब्द लगे मिलते हैं जिनसे सिद्ध है कि उसने कुछ कालतक अवश्य राज्य किया।^२ यह गोविन्द भी तैलप का शत्रु था। महाकवि रन्न के शब्दों में जब परम द्रोहियों से युक्त गोविन्द तैलपदेव से युद्ध करने आया तो ब्राह्मण महावीर पोनमय्य जोर से तैलप का जय-बोध करता हुआ रण में कूद पड़ा, और कावेरी तट के इस भीषण युद्ध में अनेकों शत्रुओं का संहार करके उसने वीरगति प्राप्त की।^३ इसके पश्चात् गोविन्द का कुछ पता नहीं चलता है, संभवतया इस युद्ध ही में अथवा उसके बाद शीघ्र ही उसकी मृत्यु हो गयी। गंगवंशका ही एक अन्य व्यक्ति मुदुराचय्य भी राज्य हस्तगत करना चाहता था, और वह शायद सफल भी हो जाता यदि चासुण्डराय का प्रबल विरोध न होता, अन्ततः उन्होंने उसे मारकर उसके विश्वासघात का दण्ड दिया।^४ मुदुराचय्य के विद्रोह के साथ ही साथ एक अन्य व्यक्ति—पांचालदेव ने जो कि संभवतया गंगवंशी ही था और महाराज मारसिंह के आधीन एक महासामन्त था तथा सन् ९७३ में पुलिगेरे और बेलगोला का शासक था।^५ मारसिंह के राज्य न्याग तथा राष्ट्रकूट साम्राज्य गत गड़गड़ एवं चालुक्य राज्य क्रान्ति से लाभ उठाकर इसी बीच में (९७४-७५ के लगभग) शक्ति हथियाने के लिये एक भारी प्रयत्न किया प्रतीत होता है।^६ उसके फरवरी सन् ९७५ के मूलगुड शिलालेख के अनुसार वह अपने उस विशाल राज्यपर शान्तिपूर्वक शासन कर रहा था, जिसकी पूर्व पश्चिम तथा दक्षिणी सीमाये त्यागर था और उत्तरी सीमा महानदी (कृष्णा) थी। किन्तु जैसा कि डा० अल्टेकर का मत है कि यह कथन नितान्त अतिशयोक्ति पूर्ण है, तथापि यह स्पष्ट है कि वह पर्याप्त शक्ति सम्पन्न था।^७ उसकी उपाधि 'चालुक्य पंचानन' यह सूचित करती है कि वह सत्राट् पद के लिये तैलप का प्रतिद्वन्द्वी था और चालुक्यों का उच्छेद करके स्वयं राष्ट्रकूट साम्राज्यको हस्तगत करना चाहता था। डा० अल्टेकर के मतानुसार वह गंगनरेश मारसिंह का उत्तराधिकारी था, किन्तु राक्षसल्ल चतुर्थ नहीं।^८ जबकि कुछ अन्य विद्वान्

१ चासुण्डराय पुराण I V 20

2 E C—VIII Nafar 35

३ अजितपुराण-I-36.

४ चासुण्डराय पुराण-V-21

5 I A.-XII 225.

6 E I, -VI 257, 260

7 Altekars-Ibid p. 132,

8 Ibid.

उसे राचमल्ल ही बताते हैं।¹ परन्तु यह भ्रम है। प्रथम तो सन् ९७५ के पश्चात् उसके विषय में कुछ नहीं सुन पड़ता और राचमल्ल गगसिंहासन पर आसीन मिलते हैं। दूसरे उसी वर्ष तैलप के साथ युद्ध में उसके मारे जाने का भी उल्लेख मिलता है।² तीसरे वह अपने सर्व अभिलेखों में अपने आपको एक महासामन्त ही लिखता है, कहीं भी स्वाधीन राजा के रूप में उल्लेख नहीं करता। चौथे, उसके गगसिंहासन पर बैठने या गंगवंश के प्रति विद्रोह करने के भी प्रमाण नहीं मिलते। अतः यह निश्चित है कि वह गंगराज्य सिंहासन का स्वामी तो कभी रहा ही नहीं, हाँ यह संभव है कि तैलप के विरुद्ध वह चामुण्डराय का सहयोगी रहा हो।³ अस्तु, ज्यों ही पांचालदेव ने अपनी सत्ता और ह्रादा व्यक्त किया कि तैलप उसके ऊपर टूट पड़ा। धल्लपुत्र वीरसेनापति नागदेव की अध्यक्षता में तैलप की सेना ने पांचालदेव के हाथियों और झुड़सवारोंको तितर बितर कर दिया और नागदेव ने शत्रु सैन्यको पशुओं की नई हाँक का भगा दिया।⁴ किन्तु सप्राम भीषण था, पांचालदेव डटा रहा, युद्ध का पौरा पलटता-मा दीव्य पड़ा, चालुक्य सेना के पैर कुछ उगड़ चले कि नागदेव के सहकारी भूटेपदेव ने स्थितिको सँभाला, उसने पांचालदेव पर ही सीधे आक्रमण किया और रणभूमि में ही उसका वध कर दिया। इस उपलक्ष में भूटेपदेवको 'आहमल्ल' की उपाधि मिली और वह एक 'महामंडलेश्वर' बना दिया गया।⁵ तैलप के इतिहास सम्बन्धी चालुक्य, अभिलेखों में तैलप द्वारा पांचालदेव की इस पराजयको एक महत्वपूर्ण घटना के रूप में उल्लेखित किया गया है।⁶

उपर्युक्त घटनाएँ मारमिह की मृत्यु (जुलाई ९१४) तथा राचमल्ल के राज्यारोहण (९७५ के अन्त में) लगभग डेढ़वर्ष के बीच घट गयीं। इसके उपरान्त चामुण्डराय गगसिंहासन पर राचमल्ल चतुर्थ सत्यवाक्य को स्थापित कर निश्चित हुए। तैलप ने गगोको फिर नहीं छोड़ा, कम-से-कम जबतक चामुण्डराय जीवित रहे वह गगोको नहीं जीत सकता था। वस्तुतः चामुण्डराय कोई सामान्य व्यक्ति नहीं थे उनकी 'समस्तपुराण', वीरमार्तण्ड रणग्रन्थि, वैरिकुलकालदण्ड, भुजविक्रम, समरपरशुराम आदि उप विषयों पर नहीं थीं वे एक प्रचण्डयोद्धा, विख्यात सेनानी और महान् राजनीतिज्ञ थे, साथ ही अपनी सत्यनिष्ठ, के कारण वे 'सत्य युधिष्ठिर' कहलाते थे, उनका स्ववंश प्रेम और स्वामिभक्ति तो आदर्श थीं ही वह अपनी जननी के भी परम भक्त थे, माता की इच्छा पूर्ति के लिये ही उन्होंने श्रवणबेलगोल में गोममटेश्वर—ब्राह्मलि स्वामी की वह संसार प्रसिद्ध अत्यन्त मनोरम विशाल मूर्ति निर्मित एवं प्रतिष्ठित कराई थी,

1 H I S I,

2 I A-XII p 98

3 Venkatacharya-Ibid p 215.

4 Ajita Purana-Ib 41

5 Torgala inscription-I A XII p 98

6 Gadag record-I A-XXI p 167.

जिसकी गणना विश्व के महान् आश्रयों में की जाती है। वे साहित्यकार भी थे और साहित्य-रसिक एवं गुणानुरागी भी। प्रसिद्ध चासुण्डराय पुराण उनकी स्वयं की कृति है, और शान्ति-पुराण के कर्ता महाकवि पोन्न तथा कविरत्न रन्न जैसे कितने ही विद्वानों को उन्होंने आश्रय एवं प्रोत्साहन प्रदान किया था। आचार्य नेमिचन्द्र मिद्वान्त चक्रवर्ती ने उन्हीं की प्रेरणा से और उन्हीं के हित गोम्मटसारादि महान् दिगम्बरागम ग्रन्थों की रचना की थी, राजा चासुण्डराय का एक नाम गोम्मट भी था और उसी के अनुसार आचार्य ने अपने ग्रन्थ का नाम गोम्मटसार रखा था और इसी कारण बाहुबलि स्वामी की प्रतिमा भी गोम्मटेश्वर नाम से प्रसिद्ध हुई।^१ श्रवणबेलगोल मठ के आचार्य अजितसेन भट्टारक उनके गुरु थे। वीर शिरोमणि चासुण्डराय की यह विशेषता थी कि कष्टर जैनधर्मानुयायी होते हुए भी वे युद्ध, राजनीति, साहित्य, कला, आदि सर्व ही क्षेत्रों में अपने युग के एक सर्वोपरि व्यक्ति थे। वीरता और नीति कुशलता, विद्वत्ता और धार्मिकता, उदारता और दानशीलता, सहिष्णुता और कर्तव्यपरायणता उनके विशिष्ट गुण थे।

अस्तु, सन् ९५५ के पश्चात् यदि तैलपदेव ने चासुण्डरायको न छोड़ा तो उन्होंने भी उसका विरोध नहीं किया, अतः उसी समय से तैलप की स्थिति बहुत कुछ सुरक्षित हो गयी प्रतीत होती है। भाव संवत्सर (सन् ९७६ ई०) में वह परम भट्टारक परमेश्वर महाराजाधिराज तैलपदेव द्वितीय, आहवमहल मत्थाश्रय, चालुक्य सूर्य आदि राजकीय उपाधियों से विभूषित दृष्टिगोचर होता है।^२ जबकि इनके पूर्व के अभिलेखों में ये उपाधियाँ उपलब्ध नहीं होतीं। कर्कको पराजित करने के समय से ही उसे निरन्तर युद्ध क्षेत्र में व्यस्त रहना पड़ा था, किन्तु अब आकर वही अपनी अधिकांश कठिनाइयों पर पार पा सका था। इस समय श्रीहत राष्ट्रकूटों में स्वयं ही फूटी थी अथवा वे उसकी वृद्धिगत शक्ति और प्रताप के सन्मुख झुक गये थे। तैलप की महारान जकब्बे राष्ट्रकूट बम्महरह की पुत्री थी और यह सम्बन्ध भी उसके सिंहासनाधिकार में सहायक हुआ। फिर भी, उसके उत्तराधिकारियों का तो यही कथन है कि उसने राज्यापहरणकर्त्ता राष्ट्रकूटोंको पराजित एवं बहिष्कृत करके प्राचीन चालुक्य वंश की साम्राज्य लक्ष्मीको पुनः प्राप्त एवं प्रतिष्ठित किया।^३

तैलप की आकांक्षा सम्पूर्ण राष्ट्रकूट साम्राज्य को अपने अधीन करने की थी, उसे समस्त राष्ट्रकूट सामन्तों और अधीनस्थ राजाओं से भी अपनी सत्ता स्वीकार करानी शेष थी। कोकण के शिलाहारों ने जिनका प्रदेश पश्चिमी घाट और अरबसागर के मध्य स्थित था, प्रायः सुरक्षित था, आसानी से उनकी अधीनता स्वीकार नहीं की। शिलाहार महामंडलेश्वर अपराधित

1 A. N. Upadhyaya—

2 S. I I—IX 1-73

3 Rice-My & Co p. 72

कई II के पतन और तैलप के उत्कर्ष को सहन नहीं कर सका।^१ तैलप ने अपने सुयोग्य वीर पुत्र युवराज सत्याश्रय के आधीन उसके विरुद्ध सेना भेजी। शिलाहारों की सेना पश्चिमी सागर और सत्याश्रय के सैन्य समुद्र के बीच फिर और मिड़ गयी, चालुक्यों ने अपरादित्य की राजधानीको भस्म कर दिया।^२ चालुक्यों की यह विजय एक मारी एवं महत्वपूर्ण विजय थी। इस युद्ध में सत्याश्रय के प्रधान सहायक माधवराज और उसका पुत्र केशवराज थे।^३ मौदन्ती के रह, वह दूसरी शक्ति थी जिसने तैलप का विरोध किया, गहराज शान्तिवर्मन मन् ९८० तक तैलप का विरोधी बना रहा और उसकी उपेक्षा करता रहा।^४ किन्तु उसके उत्तराधिकारियों ने इस नवीन वृद्धिमान साम्राज्य शक्ति की आधीनता स्वीकार कर लेने में ही अपनी गति समझी, उन्होंने तैलप की सत्ता के सामने अपना फिर झुका दिया। यादवों ने तैलप का कोई विरोध नहीं किया दीख पड़ता, वे प्रारम्भ से ही उसके साथ रहे, म्यूनदेश का यादव महात्मासंत भिन्नत द्वितीय उसका एक अधीनस्थ राजा उन्माही और समर्थक था, अपने स्वामी तैलप के लिये उसने परमारराज मुज क्का वध किया कहा जाता है।^५ रन्न के 'गदायुद्ध' के अनुसार तैलप की एक उपाधि 'यादवांबर धुमणि' थी। नोलम्ब-पल्लवों ने भी तैलप से मेल कर लिया था और उसकी अधीनता स्वीकार कर ली थी, संभवतया राष्ट्रकूटों के पतन के पश्चात् ही, अथवा नोलम्ब युद्ध के समय। मन् ९८१ में जब तैलप नोलम्ब प्रदेश के बेलारी जिलान्तर्गत कुछ धार्मिक दानों (स्थानोमन्या) को स्वीकृति दे रहा था तो वीर नोलम्बपल्लव परमार की रानी रेवतदेवी ने भी तैलप के समक्ष ही उक्त स्थान के देवालयों के हित भूमि दान की थी।^६

वैदेशिक नीति में तैलप ने राष्ट्रकूटों का ही अनुसरण किया, पश्चिमी चोलों और उत्तरी परमारों के साथ हुए उसके युद्ध इस बात के साक्ष्य हैं। चालुक्यों पर चोलों के आक्रमण का सर्व प्रथम उल्लेख मन् ९८० में मिलता है।^७ कहाँ और कैसे यह युद्ध हुआ कुछ ज्ञात नहीं। राजराजा के राज्यारोहण के पश्चात् चोल शक्ति पुनर्जीवित होने लगी थी। गगवाड़ी और नोलम्बवाड़ी दोनों चोल और चालुक्यों के मध्य वृत्तरफा धक्का सम्हालनेवाले राज्यों के रूप में विद्यमान थे। चामुण्डराय की मृत्यु हो चुकी थी। अतः गंग राज्यशक्ति भी अब अवनत्योन्मुख थी। नोलम्ब भी पूर्ववत् बलवान न रह गये थे। अस्तु, राजराजा ने नोलम्बों और गंगों पर आक्रमण कर दिये जो कि उसके वर्ष ८ व ९ के अभिलेखों में वर्णित हैं।^८

1 E I III p 269-Bhadona grant

2 Raun's gada-yudham-I V. 22, 23, 24, 25

3 B K I - I 76

4 E I -XVI p I, J. B. B R A S—X p 204

5 D. K. D p 430

6 E C. IX-Hh III

7 Social Issue—E. I.-XVI p 1

8 97 of 1921 Colas I. p 207

यह स्पष्ट नहीं है कि राजराजा का उद्देश्य क्या था, हो सकता है वेंगि के पूर्वी चालुक्य राज्य में जो घटनाएँ घट रही थी उन्होंने उसे प्रभावित किया हो। कर्नूल जिलान्तर्गत पेडकल्लू के शासक जटाचोड़ भान (भीम) ने दानार्णवको युद्ध में मारकर सन् ९७३ में अर्थात् उसी वर्ष जबकि तैल ने कर्क को पराजित किया था, वेंगि, रेनाद और पातापी पर अपना अधिकार कर लिया था। स्वभावतः, दानार्णव के पुत्र शक्तिवर्मन और विमलादित्य सहायता प्राप्त्यर्थ चोल दरबार में पहुँचे। महत्वाकांक्षी राजराजा ने सहर्ष उनका पक्ष लिया। इसके अतिरिक्त उसे अपने खोये हुए प्रान्त टोंडेयमडल को भी पुनः प्राप्त करना था। तैलप तथा जटाचोड़ भीम दोनों उसके शत्रु थे। और टोंडेयमडल, नोलंबवाड़ी एवं गगवाड़ी पर अधिकार होने से राजराजा की स्थिति ही सुदृढ़ नहीं होती वरन् तैल और भीम के बीच समझौता होने में भी भारी बाधा पड़नी। तैल और भीम की मित्रता के भी कोई प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं मिलते, किन्तु इस बात के स्पष्ट संकेत उपलब्ध हैं कि तैल के अफसर वेंगि में हस्तक्षेप करते थे। महामंत्री धरुल ने वेंगिको आतंकित कर दिया था और उसके पुत्र नागदेव ने अन्ध्रों के युद्ध में बन्दी बना लिया था।^१ सन् ९९३ में जब रन्न ने अपना अजितपुराण सम्पूर्ण किया। यह नागदेव मर चुका था, बल्कि उसमें इसका उल्लेख एक भूल कालीन घटना के रूप में हुआ है। नागदेव का पुत्र पटुवेल तैल अपने पिता की मृत्यु के समय बालक था, किन्तु सन् ९९३ में हम उसे एक वीर युवक के रूप में एक उच्च राजकीय पद पर प्रतिष्ठित देखते हैं।^२ अन्. नागदेव की मृत्यु सन् ९८० के पश्चात् और सन् ९९३ से पर्याप्त पूर्व किसी समय हुई। मोगल अभिलेख के अनुसार सन् ९८० में तैल ने चोलों पर विजय प्राप्त की थी। अन्. नागदेव द्वारा अन्ध्र के बन्दी बनाने की घटना उसके पूर्व ही हुई होगी, किन्तु यह पता नहीं चलता कि कथित चोल कोई तैलुग चोल मरदार था या प्रसिद्ध चोल साम्राज्य से सम्बन्धित। बाद के इतिहास से स्पष्ट विदित होता है कि चोलों का ध्यान बटाने के लिये पश्चिमी चालुक्य सदैव वेंगि पर आक्रमण किया करते थे या वेंगिनरेश के किसी राज्यप्रतिद्वन्दी के पक्ष का समर्थन करते थे।

1 Altimabb's Record-B.K I-I 52—(धालियोल आन्ध्रानाम पिडिदायेम)

2 Ajitaparana I-V-47 etc.

जैन संस्कृत साहित्य का विकास

[खे०—श्रीयुत बा० अगरचन्द नाहटा, बीकानेर]

आसन्नोपकारी चरम तीर्थङ्कर भ० महावीर ने तत्कालीन लोकभाषा-अर्द्धमागधी में अपना कल्याणकारी प्रवचन प्रचारित किया था। तब से वर्तमान जैनवाङ्मय का प्रारम्भ होता है उससे पूर्ववर्ती तीर्थङ्कर भ० पार्श्वनाथ के प्ररूपित प्रवचन, भ० महावीर के केवल २५० वर्ष पहले के होनेपर भी हमें प्राप्त नहीं है। बहुत बार सखेद आश्चर्य अनुभव होता है कि २५० वर्ष जैसी छोटी सी अवधि में उनका सर्वथा लोप कैसे हो गया? भ० महावीर के समय भ० पार्श्वनाथ के अनुयायी सैकड़ों मुनिगण थे जिनका उल्लेख श्वे० जैनग्रन्थों में मिलता है, अतः उस समय तक उनके प्रवचन परम्परा से मौखिकरूप में अवश्य प्रचलित होंगे, पर भ० महावीर के प्रवचनों में उनका सार भाग आ जाने से उन्हें आगे के लिये सुरक्षित रखना आवश्यक नहीं समझा गया होगा। हमारे प्राचीन ग्रन्थों में १४ पूर्वों के होने का उल्लेख मिलता है और वे आचार्य भद्रबाहु के समय तक सार्थ एवं उनके पश्चान् स्थूलभद्रको १० पूर्व सार्थ एवं ४ मूलमात्र स्मरण थे, आचार्य जम्बूवामी १० पूर्व के पाठी थे। इसके पश्चान् वीर सं० ७०० के लगभग वह पूर्वों का ज्ञान विच्छेद-सा हो गया। कई विद्वानों की धारणा है कि ये पूर्व ही भ० पार्श्वनाथ का (परम्परागत ज्ञान रूप) साहित्य था एवं इसकी भाषा संस्कृत होने की भी कहा जाता है। पर उनके विद्यमान न होने से एवं संतोषप्रद प्राचीन प्रमाणों के अभाव में इस सम्बन्ध में कुछ निश्चिततया कहा नहीं जा सकता। परवर्ती ग्रन्थों में कुछ सिद्धान्त ग्रन्थ उन पूर्वों के आधार से रचित कहे जाते हैं। पर वह कहाँ तक ठीक है? नहीं कह सकता। उपलब्ध साहित्य के आधार से जैन संस्कृत साहित्य का प्रारम्भ प्रथम शताब्दी के आचार्य उमास्वाति के तत्त्वार्थ सूत्र से होता है। यह ग्रन्थ कुछ पाठ भेद के साथ दि०, श्वे० दोनों सम्प्रदायों में समानरूप से वर्तमान है। श्वे० परम्परा के अनुसार इसका भाष्य स्वोपज्ञ है एवं इनके अन्य ग्रन्थ प्रशमरति, पूजाप्रकरणादि प्राप्त हैं। यद्यपि आपके ५०० प्रकरण रचे जाने का उल्लेख श्वे० ग्रन्थों में पाया जाता है पर वह गणना किस प्रकार की है पता नहीं; संभवतः तत्त्वार्थ के १-१ सूत्रको १-१ अलग प्रकरण मान लिया गया हो। श्वे० आचार्य हरिभद्र के ग्रन्थों की १४४४ संख्या भी कुछ ऐसी ही परिपाटी की प्रतीत होती है। अस्तु, आ० उमास्वाति से लेकर अबतक का २ हजार वर्ष जितना दीर्घ काल, जैन संस्कृत साहित्य के प्रणयन का समय है।

गत २ शताब्दियों से प्रादेशिक लोक भाषाओं का महत्व बढ़ता जा रहा है। अतः संस्कृत साहित्य का निर्माण दिनोंदिन घटता जा रहा है। २० वीं शताब्दी में उल्लेख योग्य संस्कृत ग्रन्थों का निर्माण बहुत ही कम हुआ है और २० वीं शताब्दी के मुद्रण युग में तो बहुत से प्रधान व उपयोगी संस्कृत ग्रन्थों के हिन्दी व गुजराती अनुवाद प्रकाशित हो चुके हैं और अब तो राष्ट्र भाषा हिन्दी के जोर पकड़ जाने से संभवतः संस्कृत भाषा में नवीन रचना करने की लेखकों की प्रायः अन्तर्प्रेरणा ही नहीं होगी। अतः संस्कृत में साहित्य निर्माण की समाप्ति ही समझिये। पर पूर्वकालीन भारतीय ज्ञान विज्ञान से परिचिन होने के लिये उसका अध्ययन चालू रहेगा ही। यद्यपि उसके विशार्थियों की संख्या घटती चली जाना संभव है।

हमारे प्राचीन संस्कृत साहित्य से परिचिन होने के लिये संस्कृत साहित्य के इतिहास ग्रन्थों का अध्ययन आवश्यक है। जैन विद्वानों ने भी विगत दो सहस्राब्दियों में बहुत विशाल साहित्य का संस्कृत भाषा में निर्माण किया है। पर उसका समग्र परिचय संस्कृत साहित्य सम्बन्धी इतिहास ग्रन्थों से पा लेना संभव नहीं, अतः हमें जैन संस्कृत साहित्य का इतिहास तैयार करवा के प्रकाशित करना परमावश्यक है। इसके सम्बन्ध में मैं अपने 'अन्य लेख' में प्रकाश डाल चुका हूँ। यद्यपि मैंने संस्कृत का अध्ययन नहीं किया, अतः संस्कृत साहित्य के सम्बन्ध में कुछ कहने का अधिकारी नहीं हूँ। पर जैन साहित्य से मेरा अत्यधिक अनुराग है एवं विगत २० वर्ष उसीके अन्वेषण में बिताये हैं। अतः उसके प्रारंभिक विकाश पर ऐतिहासिक दृष्टि से संक्षेप में प्रकाश डाल देना चाहता हूँ जिससे पाठकों को उसके विकाश की कथा का यत् किञ्चित् परिचय हो जाय और अधिकारी विद्वान् जैन संस्कृत साहित्य के इतिहास लिखने की प्रेरणा प्राप्त कर उसके प्रणयन में प्रवृत्त हों।

दो हजार वर्ष का जैन संस्कृत साहित्य बहुत विशाल है उस पर प्रकाश डालने का यह स्थान नहीं है। वह तो एक बड़े ग्रन्थ की अपेक्षा रखता है। अतः यह कार्य तो भविष्य में होगा। मुझे तो यहाँ केवल उसके प्रारंभिक विकाश पर सिंहावलोकन कर लेना ही अभीष्ट है। अतः ११ वीं शताब्दी से जैन संस्कृत साहित्य का अभ्युदय काल प्रारम्भ होता है वहीं तक का संक्षिप्त परिचय देते हुए इसे समाप्त कर दिया जायगा।

जैसा कि पहले कहा जा चुका है आचार्य उमास्वामि ही उपलब्ध जैन संस्कृत साहित्य के प्रथम पुरष्कर्ता हैं। उनका युग दार्शनिक-सूत्र युग था। प्रायः सभी दर्शनों

के आचार्यों ने अपने सिद्धान्तोंको स्वल्पाक्षरी सूत्रों रूप गागर में (जिनमें अर्थ की बड़ी गंभीरता रहती है) सागर के समान भरने का प्रयत्न किया है। तत्त्वार्थ सूत्र भी उसी कोटि का जैन सिद्धान्तों का परिचय देनेवाला महत्वपूर्ण ग्रन्थ है। इसके सूत्रों में जैनदर्शन सम्बन्धी सभी ज्ञानव्य बातों का दिग्दर्शन करा दिया गया है। सूत्रों की अर्थ गंभीरता का परिचय इन पर बनी हुई विस्तृत टीकाओं से भलीभाँति मिल जाता है। आपका प्रशमरणि ग्रन्थ भी बड़ा सुन्दर आध्यात्मिक ग्रन्थ है।

आपके परवर्त्ता संस्कृत साहित्य निर्माता जैन विद्वानों में श्वे० आचार्य पारलिप्तसूरि का नाम आता है। आपका चरित्र प्रभावक चरित्रादि में प्रकाशित है। इनका रचित दीक्षा प्रतिष्ठा विधि का सबसे प्राचीन ग्रन्थ निर्वाणकालिका है जो प्रकाशित हो चुका है। आपके ज्योतिष पर प्रश्न प्रकाश एवं काल ज्ञान ग्रन्थों के निर्माण का उल्लेख पाया जाता है, पर वे प्राप्त नहीं हैं। आपका सबसे प्रसिद्ध ग्रन्थ तरंगवती कथा भी मूलरूप में कई शताब्दियों से उपलब्ध नहीं है। इनका समय पुरातत्त्व विद् मुनि कल्याण विजयजी ने वि० तृतीय शताब्दी बतलाया है। तीसरी शती में आचार्य मानदेव ने शातिस्तव बनाया, जो श्वे० जैन समाज में बहुत प्रसिद्ध है।

पारलिप्तसूरि के पश्चात् जैन न्याय को मुख्यवस्थित रूप देने वाले महान दार्शनिक समंतभद्र द्वय सिद्धसेन दिवाकर व विशेषरूप से उल्लेखनीय है। इन दोनों आचार्यों में से सिद्धसेन की प्रसिद्धि श्वे० समाज में व समन्तभद्र की दि० समाज में अधिक है धैसे दोनों संप्रदाय दोनों ही विद्वानों को बड़े ही आदर की दृष्टि से देखते हैं। इनकी अगाध विद्वत्ता का परिचय आपकी प्राप्त कृतियों से भली भाँति मिल जाता है। अ० सिद्धसेन का प्राकृत भाषा का न्याय ग्रन्थ सम्मति नर्क तो अनुपम है ही पर वत्तीस संस्कृत द्वात्रिंशिकायें बड़ी ही गंभीर हैं। न्यायावतार नामक आपका न्याय ग्रन्थ भी इन्हीं में सम्मिलित है। अब ३० में से २५ द्वात्रिंशिकायें ही प्राप्त हैं एवं न्यायावतार को छोड़, दुर्गह होने से किसी पर भी कोई टीका नहीं पाई जाती। प० सुखलाल जी ने आ० सिद्धसेन की प्रतिभा पर समुचित प्रकाश डाला है एवं वेदवाद द्वात्रिंशिका विवेचन के साथ प्रकाशित की है। कल्याण मंदिर स्तोत्र भी आपका माना जाता है जो संस्कृत स्तोत्रों में प्राचीन है। परम्परानुसार आपका समय वि० प्रथम शती माना जाता है। पर मुनि कल्याण विजय जी व प० सुखलाल जी आदि ने काफी विचार व प्रमाणों के साथ वि० ४-५ शती सिद्ध किया है।

आ० समंतभद्र की उपलब्ध कृतियों में आपसीभासा, स्वयंभूस्तोत्र, युक्त्यानुशासन जिनस्तुतिशमक, जीवसिद्धि, रत्नकरण्डश्रावकाचार, तत्त्वानुशासन, प्रमाण पदार्थ

हैं। ये रचनायें भी बड़ी महत्वपूर्ण हैं। आपका समय प्रथम शताब्दी माना जाता है।

शत्रुंजय माहात्म्य नामक संस्कृत ग्रन्थ धनेश्वरसूरि द्वारा वि० ४७७ में बनाने को कहा जाता है पर संशोधन प्रेमी विद्वानों की राय में वह बहुत परवर्ती समय का है।

सुप्रसिद्ध आचार्य बराहमिहर के आता के रूप में प्रसिद्ध आ० भद्रबाहु ने भद्रबाहु-संहितानामक ज्योतिष ग्रन्थ की रचना की। पर अप्रकाशित दि० भद्रबाहुसंहिता को पं० जुगलकिशोर जी मुस्तार ने १७ वीं शती की रचना प्रमाणित की है। यद्यपि इसी नाम वाले ग्रन्थ की १६ वीं शती की प्रति भा० इ० पूने में प्राप्त है पर उसकी परीक्षा कर समय निश्चित करना अभी शेष है। उ० मेघविजय के मेघमहोदय ग्रन्थानुसार भद्रबाहु संहिता प्राकृत भाषा में थी। अतः पूने वाली भद्रबाहु संहिता वामनव में ५ वीं शती के भद्रबाहु रचित होने में संदेह है।

विक्रम के समकालीन आचार्य कालक ने कालक संहिता बनाई थी, पर वह उपलब्ध न होने से प्राकृत भाषा में थी या संस्कृत में कुछ कहा नहीं जा सकता।

और भी बहुत से ग्रन्थ इन शताब्दीयों में संस्कृत में बने होंगे पर उस समय तक लेखन का विशेष प्रचार न होने से नष्ट हो गये प्रतीत होते हैं।

५ वीं ६ वीं शती का केवल एक ही संस्कृत न्याय विषयक महत्वपूर्ण ग्रन्थ प्राप्त है जिसके रचयिता बौद्ध वादि विजेता मल्लवादि नामक श्वे० आचार्य हैं। इनका द्वाद-शारत्नयचक्र ग्रन्थ दार्शनिक ग्रन्थों में बहुत महत्व रखता है। पर अभी तक इसके अप्रकाशित होने के कारण उनका प्रामाद में नहीं आया। स्व० मुनि चतुरविजय जी बड़ौदा ओरियन्टल सोसायटी में प्रकाशना में इसका सम्पादन कर रहे थे पर बीच में ही स्वर्गवासी हो जाने से यह पूरा न हो सका। अभी मुनि जम्बूविजय जी ने सम्पादन कार्य हाथ में लिया है, और आत्मानन्द जैन समा भावनगर में प्रकाशित होगा। इस ग्रन्थ के महत्व के सम्बन्ध में मुनि श्री ने आत्मानन्द प्रकाश के २ अंकों में विस्तृत निबन्ध प्रकाशित किया है। विद्वानों को उसे यहकर लाभ उठाने का अनुरोध है। यह ग्रन्थ मूल रूप से अब प्राप्त नहीं है इसपर संहारण क्षमाश्रमण की १००० श्लोक की विस्तृत टीका ही प्राप्त है जिसका समय ७ वीं शती का अतः है। इसकी एक प्रति हमारे संग्रह में भी है। आ० मल्लवादि का चरित प्रभावक चरित्र में दृष्टव्य है। इन्होंने सम्मति तर्क की टीका भी बनाई थी, पर वह प्राप्त नहीं है।

इसी समय के आसपास पात्र केशरी ने त्रिलोकदर्शन ग्रन्थ बनाया पर वह प्राप्य नहीं है। मानतुंगाचार्य ने ७ वीं शती में भक्तामर मन्त्र की रचना की जो दोनों

सम्प्रदायों में समान रूप से मान्य है एवं दोनों सम्प्रदाय वालों की लगभग १० टीकाएँ व कई पादपूर्ति काव्य उपलब्ध है।

६-७ वीं शती में श्वे० समाज में चूर्णिसाहित्य का निर्माण हुआ है जिसकी भाषा प्राकृत मस्कृत मिश्रित है। दि० समाज के सुप्रसिद्ध ग्रन्थकार पूज्यपाद का समय भी ६ ठी शती है जिन्होंने तत्त्वार्थसूत्र पर सर्वार्थसिद्धि टीका बनाई व सर्वप्रथम जैनैन्द्र व्याकरण नामक जैन व्याकरण की रचना की। आपका समाधितन्त्र (१०० श्लोक) अध्यात्म विषय का सुन्दर ग्रन्थ है एवं इष्टोपदेश (श्लोक ५१) और दस भक्ति नामक रचनाएँ भी सर्वविदित हैं। वास्तव में यह संस्कृत साहित्य के धुरन्धर विद्वान् थे। दर्शन, व्याकरण, वैद्यक और ज्योतिष पर इनका समान अधिकार था।

मुनि जंबू विजय जी के मतानुसार तत्त्वार्थ के श्वे० टीकाकार सिद्धसेन भी ७ वीं शती के पूर्वार्ध के हैं। जिनभद्रगणि के विशेषावश्यक भाष्य पर कोट्याचार्य की महत्वपूर्ण टीका के निर्माण का भी लगभग यही समय प्रतीत होता है।

८ वीं शताब्दी में दोनों सम्प्रदायों में दो महान्-तेजस्वी नक्षत्रों का उदय हुआ। वे हैं अकलंक और हरिभद्र। मुनि जम्बू विजय जी आचार्य हरिभद्रसूरि से आचार्य अकलंक को कुछ पहले का (वि० स० ७००) बनलाते हैं। अकलंक ने बौद्ध धर्मकीर्ति व उनके शिष्य धर्मांतर एव प्रज्ञाकर गुप्त का खंडन कर जैन दर्शन की प्रतिष्ठा बढ़ाई। आपके रचित आप्रमीमांसा का अष्टशती टीका, तत्त्वार्थ की राजवार्तिक टीका लघुव्य-स्त्रय, न्याय विनिश्चय, प्रमाण संग्रह एव सिद्धि विनिश्चय ग्रन्थ हैं। अकलंक प्रसिद्ध तार्किक दार्शनिक विद्वान् थे। इन्होंने जैन न्याय में एक नवीन युग का श्रीगणेश किया था। बौद्ध दार्शनिकों की मान्यताओं का खण्डन कर जैन न्याय की श्रेष्ठता प्रदर्शित की थी।

आचार्य हरिभद्रके तो १४४४ प्रकरण रचने का कहा जाता है, जिनमें से शास्त्र वार्ता समुच्चय, पट्टदर्शन समुच्चय, षोडशक, अष्टक, लोकतत्त्वनिर्णय, योगविन्दु, योगदृष्टि समुच्चय, योगविशिका आदि मौलिक ग्रन्थ एवं न्याय प्रवेश, तत्त्वार्थसूत्र, आवश्यक आदि की टीकाएँ उल्लेखनीय हैं।

इसी ८ वीं शताब्दी में सर्व प्रथम संस्कृत में जैन कथा ग्रन्थ दि० रविषेण ने पद्मचरित्र बनाया। इसके परवर्ती कथा ग्रन्थ जटासिहन्दि का वरांगचरित्र, डा० आदिनाथ उपाध्याय द्वारा सम्पादित, माणिक्यचंद जैन ग्रन्थ-माला से प्रकाशित हो चुका है एवं प्रभंजन के यशोधर चरित्र की प्रति दक्षिण के दि० भंडारों में है। इसका उल्लेख श्वे० उद्योतनसूरि ने कुबलयमाला कथा (सं० ८३५) में भी किया है। परवर्ती

सभी यशोधर चरित्रों का मूल होने के कारण इसका शीघ्र ही प्रकाशन होना आवश्यक है ।

पं० नाथूराम प्रेमी के मतानुसार यापनीय संघ के अपराजितसूरि भी ८ वीं शती के हैं जिनके द्वारा रचित भगवती आराधना की विजयोदय टीका प्राप्त है ।

९ वीं शती के विद्वान् ग्रन्थकारों में वि० आचार्य वीरसेन, जिनसेन, एवं गुणभद्र आदि विशेषरूप से उल्लेखनीय हैं । आ० वीरसेन ने सुप्रसिद्ध महान् ग्रन्थ षट्खंडागम पर धवला नामक विशद—ज्याख्या ७२००० श्लोक की सं० ८७३ में पूर्ण की । फिर कषायप्राभृत की जयधवलावृत्ति का निर्माण करते हुए (२०,००० श्लोक निर्माण कर) उनका स्वर्गवास हो गया । अतः उसे आपके विद्वान् शिष्य जिनसेन ने (४० हजार श्लोक में) सं० ८९४ में पूर्ण किया । आपकी अन्तिम रचना आदि पुराण एवं प्रथम रचना पार्श्वभ्युदय कान्य—३९४ वृत्त (सं० ८३० लग) हैं । इनमें से आदि पुराण की रचना करते हुए जिनसेन का स्वर्गवास हो जाने से इनके शिष्य गुणभद्र ने पूर्ण किया व उत्तरपुराण की रचना की । गुणभद्र का आत्मानुशासन ३७२ श्लोक का सुन्दर ग्रन्थ है यह आत्मा पर शासन करने का उत्तम साधनभूत कार्य अबाध गति से चलता रहा ।

इसी समय पुन्नाटगण में अन्य जिनसेन नामक आचार्य हुए उन्होंने १० हजार श्लोक का हरिवंशपुराण नामक ग्रन्थ वि० सं० ८४० में बनाया । आ० विद्यानन्द भी ९ वीं शती में हुए जिन्होंने तत्त्वार्थ पर श्लोकवार्तिक, व आप्तसामासा पर अष्ट सहस्री टीका और प्रमाण परीक्षा, आप्त परीक्षा, पत्र परीक्षा, मन्यशासन परीक्षा, युक्तानुशासन टीका आदि महत्वपूर्ण ग्रन्थ बनाये । प्रेमीजी के मतानुसार द्विबंधान कान्य आदि वाचन प्रबन्ध बनाने का उल्लेख प्रभावक चरित्र में आया है पर वे प्राप्त नहीं हैं । वि० अनंतवीर्य ने अकलंक के सिद्धिचिन्तिश्चय की टीका बनायी जिससे उक्त दुर्बोध ग्रन्थ सुबोध हो गया । यह लगभग तीन सौ वर्षों का काल संस्कृत साहित्य के विकास के लिये विशेष महत्त्व का है । दिगम्बराचार्यों ने इस काल में संस्कृत साहित्य का निर्माण प्रचुर मात्रा में किया ।

सं० ९०० के लगभग प्रसिद्ध शाकटायन व्याकरण व उसका स्वपञ्च अमोघवृत्ति के रचयिता शाकटायन आचार्य यापनीय संघ में हुए जिनके स्त्रीमुक्ति, एवं केवली भुक्ति प्रकरण भी जैन साहित्य मंशोधक में प्रकाशित हो चुके हैं ।

१० वीं शताब्दी के प्रारंभ में श्वे० आचार्य जयसिंहसूरि ने धर्मापदेश माला की वृत्ति (सं० ९१३ नागौर में) बनायी । आचारंग व मूलकृतांग नामक प्राथमिक अंगद्वय

व शीघ्र समाप्त पर टीका करनेवाले सिलांगाचार्य भी इसी समय (सं० ६१५-३३) में हुए। अपूर्व आध्यात्मिक रूपक ग्रन्थ उपमितिभवप्रपंचा कथा का प्रणयन आचार्य सिद्धर्षि ने सं० ६६२ श्रीमालनगर में पूर्ण किया। इनके रचित श्रीचन्द्र केवली चरित्र (सं० ६७४) उपदेशमाला वृत्ति एवं न्यायावतार वृत्ति उपलब्ध हैं। सं० ६८६ में दि० हरिसेन ने कथाकोष नामक विशाल कथा ग्रन्थ का निर्माण किया है। जिसमें १५७ कथाएँ हैं व जिसका परिमाण १२५०० श्लोक का है। प्रस्तुत ग्रन्थ डा० आदिनाथ उपाध्याय से सम्पादित होकर सिद्धी जैन ग्रन्थमाला से प्रकाशित हो चुका है। जैनेन्द्र व्याकरण की शब्दार्णव टीका के रचयिता गुणनंदि भी प्रेमीजी के मतानुसार वि० सं० ६१७ के लगभग हुए हैं। सर्वज्ञसिद्धि व वृहत् सर्वज्ञसिद्धि के प्रणेता अनन्त कीर्ति भी सम्भवतः इसी शताब्दी में हुए। परोक्षमुख के रचयिता आचार्य माणिक्यनंदि भी इसी समय के विद्वान् हैं। न्यायचिन्दु के टीकाकार मल्लवादि ६-१० वीं शती के ज्ञात होते हैं।

इस प्रकार लगभग १ हजार वर्ष के जैन संस्कृत साहित्य के विकास की कथा पाठकों के सम्मुख उद्गम्यत का गया है। ११ वीं शती में संस्कृत भाषा में ग्रन्थ रचनेवाले अनेक जैन विद्वान् हुए। उसके पश्चात् तो वह सिलसिला और भी जोरों से बढ़ता ही चला गया, जिस पर प्रकाश डालने के लिये यह लेख उपयुक्त नहीं है। अतः यहाँ ११ वीं शताब्दी के कतिपय ग्रन्थकारों की सूची देकर ही प्रस्तुत लेख समाप्त किया जा रहा है।

समय	ग्रन्थकार	ग्रन्थ
सं० १००४	जम्बू	जिनशतक
सं० १०१६	मोमदेवसूरि	यशस्तिलकचम्पू, नोतिवाक्यामृत
सं० १०२५	साम्ब	जिनशतकटीका
११ वीं शताब्दी	हरिश्चन्द्र	धर्मशर्माभ्युदय
सं० १०३१-६६	महासेन	प्रद्युम्नचरित्र
सं० १०३५	वीरनंदि	चंद्रप्रभचरित
सं० १०५०	मल्लिसेन	महापुराण, नागकुमार काव्य
		भैरव पद्मावती कल्प, सरस्वती कल्प
		मंत्रकल्प, ज्वालमालिनी कल्प ।
सं० १०५५	वर्द्धमानसूरि	उपदेशपद टीका, उपमिति भव

प्रपंचा सारोद्धार, उपदेशमाला

बृहद् टीका ।

सं० १०५० से ७३

अमितगति

सुभाषितरत्नसंदोह, धर्मपरीक्षा
श्रावकाचार, आराधना, पंच-
मग्रह सामायिक पाठ, भावना
द्वात्रिंशिका ।

सं० १०७३

जिनचन्द्रसूरि

नवपदप्रकरणवृत्ति

सं० १०८०

बुद्धिमागरसूरि

बुद्धिसागर व्याकरण

सं० १०८५-०

धनपाल

तिलक मंजरी, शोभनस्तुति वृत्ति
चतुर्विंशतिका

शोभन

सं० १०८८

वांढिराज

पार्ष्वनाथ चरित्र, न्याय विनिश्चय
विवरण, यशोधरचरित्र, एकीभाव
स्तोत्र, प्रमाणनिर्णय, त्रैलोक्य
दीपिका, अध्यात्म अष्टक ।

सं० १०८०-८७

श्रीचन्द्र

पद्मचरित्र टिप्पण, महापुराणटिप्पण

११ वीं

दयापाल

शार्ङ्गटायन की रूपसिद्धि टीका

इसी शताब्दी में संमतिनर्क की वाद महार्णव नामक विशिष्ट टीका के रचयिता अभयदेवसूरि, उत्तराध्ययन के टीकाकार थारापट्टीय शान्ति सूरि व समयसार आदि पर टीकाओं के रचयिता अमृतचंद्र सूरि, इन्द्रनंदि, कनकनदि, माधवचंद्र आदि हुए हैं ।

सुप्रसिद्ध दार्शनिक प्रभाचंद्र भी ११ वीं के अन्त और १२ वीं के प्रारंभ में हुए हैं । इसी प्रकार गवार्चितामणि के रचयिता वाडीभसिंह एवं नवांग वृत्तिकार अभयदेव-सूरि आदि अनेक विद्वान् हुए हैं । चंद्रप्रभ, अनन्तर्वाय आदि अनेक ग्रन्थकार १२ वीं शताब्दी के प्रारंभ में हुए प्रतीत होते हैं । पर अब उनकी नामावली देने का लोभ संवरण करना ही उचित प्रतीत होता है ।

मैंने न तो संस्कृत भाषा का अध्ययन किया है और न मेरी स्मृति ही तेज है । अतः संभव है लेख में कई ग्रन्थकारों के नाम छूट गये हैं व उल्लिखित विद्वानों के कई ग्रन्थों के नाम न दिये गये हैं । ग्रन्थ एवं ग्रन्थकारों का महत्त्व भी लेख के विस्तार भय से यहां प्रदर्शित नहीं किया जा सका । वास्तव में प्रस्तुत लेख केवल मार्ग प्रदर्शन के लिये ही लिखा गया है । जो विद्वान् इस दिशा में काम करना चाहें उन्हें कुछ प्रेरणा एवं मार्ग इसके द्वारा मिल सका तो मैं अपना प्रयत्न सफल समझूंगा । स्वाका मैंने खींच दिया है रंग भरना कुशल कलाकार का काम है ।

एक बात का स्पष्टीकरण कर देना यहाँ अत्यन्त आवश्यक है कि हमारे प्राचीन ग्रन्थकारों के समय के सम्बन्ध में बहुत मतभेद पाया जाता है। इस लेख में जहाँ तक हो सका है इसके सम्बन्ध में मान्य विद्वानों के निर्धारित समय का ही उपयोग किया गया है पर उसे अन्तिम निर्णय नहीं समझना चाहिये। कई ग्रन्थकारों के समय के सम्बन्ध में मुझे भी शंका है पर अभी इसके सम्बन्ध में विशेष विचार करना अनावश्यक है।

प्रस्तुत छोटे से निबन्ध के लिखने में प्रायः दर्जन से अधिक ग्रन्थों का सहारा लिया गया है जिनका उल्लेख कर देना भी यहाँ अत्यन्त आवश्यक है। इससे विशेष जिज्ञासुओं को विशेष जानकारी एवं सन्देहस्थलों के निर्णय करने में सुगमता उपस्थित होगी। सहायक ग्रन्थ इस प्रकार हैं।

- १-३ प० मुखलालजी के द्वारा सम्पादित मंसलिनक, तत्त्वार्थसूत्र विवेचन एवं भारतीय विद्या में प्रकाशित अन्य लेख।
- ४ मुनिकल्याण विजय जी लिखित प्रभावक चरित्र पर्यालोचन।
- ५ स्वर्गीय मोहनलाल देसाई लिखित 'जैन साहित्यनो मंत्तिप्र इतिहास'।
- ६ प० दलमुख मालवणिया का जैन दार्शनिक साहित्य का सिंहावलोकन निबंध जो कि प्रेमी-अभिनन्दन-ग्रन्थ में प्रकाशित है।
- ७ मुनि जम्बू विजय जी लिखित द्वादसार नयचक्र के सम्बन्ध में लिखित निबन्ध जो कि आत्मानन्द प्रकाश में प्रकाशित है।
- ८ प० नाथूराम प्रेमी लिखित जैन साहित्य और इतिहास।
- ९ प० जुगल किशोर मुख्तार लिखित "समंतभद्र"
- १०-११ प० महेन्द्रकुमार न्यायाचार्य लिखित अकलंक ग्रन्थत्रय एवं न्यायकुमुदचंद्र की प्रस्तावना।
- १२ जैन-सिद्धान्त-भास्कर में प्रकाशित प० भुजबली शाम्त्री का "जैन संस्कृत वाङ्मय" नामक लेख



कविवर बनारसीदास की रस-कल्पना

[ले०—श्रीयुत बा० जमनालाल जैन, साहित्य-रत्न]

अज्ञ से तीन शती पूर्व कवि-शेखर बनारसीदासजी ने इस आर्य-भूमि को अपनी पदधूलि से पवित्र किया था। उनकी विचारमंजु, भाव-भंगा एवं मौलिक साहित्यिक विधानों से हिन्दी-संसार उनका सदैव ऋणी रहेगा। अपने ५५ वर्ष सन्त १६४३ से १६९८ तक के जीवन-काल की आत्म-कथा लिखकर तो उन्होंने हमारी हिन्दी को एक अनुपम और अभिनव कृति स्वरूप प्रथम प्रदान की। जीवन के जितने विविध उतार-चढ़ाव इस कवि ने अनुभव किये और घात प्रतिघातों को यमता से सहता चला गया, उतने कटु और कामल अवसर बहुत कम साहित्य-वृत्ताओं के जीवन में अवतीर्ण होते हैं। तीन पत्नियों और नौ बालकों का वियोग व्यावसायिक असफलता, कुष्ठ-रोग की असह्य व्यथा, इस्कबार्जी का चस्का, भावुकता एवं भोलेपन के कारण अव्यावहारिकता—इन सबके कारण कवि का मानस अत्यन्त पवित्र, दृढ़ एवं विवेकीय बन गया था। अपने यहाँ—

नानी मरन, सुता जनम, पुत्र-वधू आगौन ।

तीनों कारज एक दिन, भये एकही भौन ॥

देवकर कवि आश्चर्य चकित तथा दुःखित-दर्शित नष्ट दुष्ट । इतना नहीं गय । उनका अन्त-विवेक उस समय जाग्रत हो उठा और वे कह ही गये ।

यह समार विडम्बना, देखि प्रगट दुख खेद ।

चतुर चित्त त्यागी भये, मूढ़ न जानहि भेद ॥

जीवन के अनेक भले-बुरे दृश्य देखने के उपरान्त उनके मुख से जा बाणी निकली थी, उसमें अनुभव का पुट था इर्मीलिए वह युग-युगान्तर आग विभ-मनावन है। जोहरी का पुत्र होकर जो व्यक्ति अपनी भावुकता, सरलता और सहज-स्मिन्धता क वर्षाभूत होकर दस-पाच लोगों की सीठी बातों में आकर, समस्त रत्नों से अ-परिमर्ही हो, मृगावर्ती तथा मधुमालती की प्रेम-गाथाएँ सुना-सुनाकर सात मास पर्यन्त कचौड़ी वाले में उधार ग्वाता रहा और अन्त में कुल में श्वसुर द्वारा घर बुला लिए जाने के पश्चात् जो भावुक-हृदय चिढ़ गया था, उसकी निष्कपटना एवं फकड़ता के विषय में क्या कहा जाय ।

उनकी आत्म-कथा (=अर्थकथानक) केवल कथा ही नहीं है, वह जीवन का रंगीन तथा मनोरंजक नाटक, भावुकता का भाण्डार, अनुभवों का निचोड़, तत्कालीन यथार्थ राजनैतिक, सामाजिक तथा साहित्यिक परिस्थितियों का दर्पण भी है; हास्य, वात्सल्य, शृंगार, करुण, शान्ति, वीर्य तथा अद्भुत रसों का अनुपम सम्मिश्रण है। यदि इस कवि-शिरोमणि की इसके सिवा और कोई रचना न होती, तब भी वह अमर साहित्यिक के सिंहासन का पात्र रहता ।

यह तो हुई व्यावहारिक तथा अनुभव-क्षेत्र की बात, आध्यात्मिकता की अन्तर्दृष्टि भी उनकी अन्तर्गत थी। बनारसीदासजी की अन्य धार्मिक कृतियों में 'नाटक-समयसार' एक प्रमुख रचना है। अध्यात्म-रस और आत्मानुभव की जितनी अनूठी बातें इस ग्रन्थ में वर्णित हैं, उतनी कदा पूर्ण धार्मिक सामग्री अन्यत्र कठिनाता से ही प्राप्त हो सकती है। नाटक समयसार में कवि की प्रतिभा साम्प्रदायिक वातावरण से सर्वथा उन्मुक्त होकर, सत्यं, शिवं तथा सुन्दरम् के पुनीत आदर्श पर श्रद्धा, ज्ञान और चरित्र का विवेचन करने में प्रस्फुटित हुई है। उसके एक-एक छन्द और पद का एक-एक शब्द कवि के मर्म की आवाज है। जब वह नाटक समयसार लिखने बैठा तब उसे स्वयं कहना पड़ा—

ग्यान कला उपजा अब मोहि, कहीं गुन नाटक-आगम केरो ।

जासु प्रसाद मधे सिय मारग, वेगि मिटे भव-वास बसेरो ॥

यह उसका अभिमान और गर्वोक्ति नहीं, शिव-मार्ग साधने की महत्वाकांक्षा की पूर्ति का प्रयास मात्र था और इसे प्रारम्भ कर वह अपने को सौभाग्यशाली समझ रहा था। जैसा कि समीक्षा से सिद्ध होता है—

भारतीय साहित्य में नव रस माने गये हैं और यही परम्परा अबतक चल रही है। हमारे कविवर को भी यही मान्यता स्वीकार थी, जिसका विचार निम्नदृष्टियों से किया जा सकता है—

(१) स्थायी भाव (२) वास्तविक रस सत्या (३) सर्वोत्कृष्ट रस (४) रसों का आत्मा से सम्बन्ध (५) रसों का लाकिक और पारमाथिक स्थान (६) रसोत्पत्ति का मूल (७) एक विषय में कई रसों की युगपत् अनुभूति।

भारत के साहित्य-शास्त्रियों ने अभिनय तथा लौकिकता को ही ध्यान में रखकर रसों के स्थायी भावों की व्यवस्था की है, उन्होंने इसके आत्मिक पक्ष पर किंचित् भी लक्ष्य नहीं दिया। आज तक हम रसों के स्थायीभाव क्रमशः रति (शृंगार), हास (हास्य), शोक (करुण), क्रोध (रौद्र), उत्साह (वीर), भय (भयानक), जुगुप्सा (वीभत्स), विस्मय (अद्भुत), शम (शान्त) पदों पर पहुँचे हैं, लेकिन बनारसीदासजी ने प्राचीन परम्परा पर विश्वास न कर स्वतन्त्र विचारों द्वारा शोभा (शृंगार), आनन्द (हास्य), कोमलता (करुण), क्रोध (रौद्र), पुरुषार्थ (वीर), चिन्ता (भयानक), ग्लानि (वीभत्स), आश्चर्य (अद्भुत) और वीरानन्द (शान्त) को स्थायी भाव स्वीकार किया है। इससे पता लगता है कि कविवर बनारसीदासजी का साहित्यिक-प्रागल्भ्य कितना पैना तथा मर्मस्पर्शी था—वे एक मौलिक चिन्तक थे। यद्यपि रौद्र, अद्भुत तथा कुङ्कुष वीभत्स एवं शान्त रसों के स्थायी भाव प्राचीन परम्परानुसार ही उन्होंने भी स्वीकार किये हैं, तथापि इस विषय में यह नही भूलना चाहिये कि इन रसों का विषय ही उनके नामानुरूप है और इनकी उद्भावना ऐसे ही भावों को प्रस्तुत करती है। देखना यह है कि जिन रसों के स्थायी भावों में उन्होंने अन्तर प्रदर्शित किया है, वे कहाँ तक उपयुक्त तथा मौलिक हैं।

रति-शोभा-शोभा शब्द में जो गूढ़ अर्थ और व्यापक दृष्टिकोण निहित है, वह रति में नहीं। केवल रति को शृंगार रस का स्थायी भाव कैसे माना जाए ? शरीर और आत्मा में जो अन्तर होता है, वही इन दोनों में है। शृंगारिक विषय-भोग सम्बन्धी चित्र को देखकर मुनि, कामुक और चित्रकार के हृदय में एक ही प्रकार के विचार उद्भूत नहीं हो सकते, अतएव एकमात्र रति को शृंगार रसका स्थायी भाव नहीं माना जा सकता। शोभा का सम्बन्ध मानसिक वृत्ति से होने के कारण उसे व्यापक अर्थ में ग्रहण करना होगा। शोभा (साज, सजावट और सौन्दर्य) की ओर प्रवृत्त होने के लिये चित्त-वृत्तिका उस ओर तल्लीन और प्रफुल्लित रहना आवश्यक है। त्रियोग (मन-वचन-तन) की उस ओर एकनिष्ठता होने पर ही शृंगार रसकी अनुभूति हृदय में संभव है।

हास—आनन्द—कभी-कभी ऐसा भी होता है कि मनुष्य बुढ़ी तथा हानिप्रद प्रवृत्तियों और अपने चरम सीमा पर पहुँचे हुए अनिष्ट संयोग से भी थक या ऊबकर हँस देता है तथा दूसरों को अवांछनीय पथ पर जाते देख, दुःख की स्थिति में भी हँस देता है या हँसने पर विवश हो जाता है। इस हँसी में एक टीस होती है, आह और चिनगारी होती है। दुःख जैसा असह्य हो उठता है, तब प्रायः हँसी-सी आती है। साहजिक पर से गिरते हुए व्यक्ति को देखकर अथवा किसी विद्वान् या सुसंस्कृत व्यक्ति को चित्त-भ्रम की अवस्था में पड़को पर अन्त-व्यस्त, नङ्ग-धड़ङ्ग घूमते देखकर हम दुखी तो होते हैं, किन्तु कुछ न कहकर हम भी देने हैं और एक कुतूहल की भावना को लिये देखते रहते हैं। इतने पर से यह नहीं कहा जा सकता कि उस समय हमें हास्यानुभूति होती है, वास्तव में हमें उस समय करुणा आती है और यों कह सकते हैं कि करुणा रसकी अनुभूति होती है। किन्तु आनन्द का स्थायी भाव स्वांकार करने में यह बाधा उपस्थित नहीं हो सकती। जिन मनोरञ्जक भोलेपन से परिपूर्ण शुभ संवादों की ध्वनि हमारे कानों में पड़ती है और जिन प्रवृत्तियों के द्वारा किसी का कुछ नुकसान तो नहीं होता, या फिर शत्रुका नुकसान होता है और थोड़े समय के लिये मन-बहलाव का वातावरण तैयार हो जाता है उस समय आनन्द की अवस्था में हास्यरस की अनुभूति होती है। वास्तव में देखा जाय तो हास्यरस का सम्बन्ध आनन्द से है, केवल हास्य से नहीं। वह आनन्द मन-वचन-काय की प्रवृत्तियों अथवा भावनाओं पर अवलम्बित है। हम जिस बात में आनन्दानुभव करें, वही हास्य रसोत्पत्ति मानना समुचित है।

शोक—कोमलता—शोक के मूल में चिन्ता है और चिन्ता से भय की उत्पत्ति होती है। इसलिये शोक को करुण रसका स्थायी भाव मानना, भ्रम से खाली नहीं है। करुणा का अर्थ है दया। दया उसी व्यक्ति के हृदय में उत्पन्न होगी, जिसका अन्तःकरण कोमलता से भरा हुआ हो। शोक में तो एक प्रकार से अपनी ही असमर्थ एवं दयनीय स्थिति की सूचना मिलती है, किन्तु दया में एक प्रकार की उदारता और समरसता का दर्शन होता है। शोक के पीछे

मनुष्य को पागल होते पाया गया है, परन्तु दयालु कभी विवेक-विहीन होता हुआ नहीं देखा गया। शोक में अवश्य आदमी अपने को असमर्थ पा रो देता है, क्योंकि भविष्य की चिन्ता उसे भयभीत बना देती है, परन्तु कोमलता में यह बात नहीं होती। कोमलता अपने आप में सरल, निर्मल और निष्कलुष है। अतएव यहाँ भी बनारसीदासजी का विधान मनोवैज्ञानिक तथा समीचीन ज्ञात होता है।

उत्साह—पुरुषार्थ—कबीरदासजी की यह पक्ति सर्व विश्रुत है कि—'कथनी मीठी खाँडसी, करनी विषकी लोय।' उत्साह देनेवाला पीछे हट सकता है और उत्साह ठड़ा भी हो सकता है, परन्तु पुरुषार्थ भाग की ओर बढ़ता ही चलता है। किसी कवि के वीर-रस सम्बन्धी काव्य को पढ़ या सुनकर उत्साह आये और न भी आये—इसका कोई निश्चित नियम नहीं है। परन्तु समर भूमि में वीर-पुत्र को शस्त्र चमकाते देख और रणभेरी गूँजते सुन रण-रत पुरुष अपने कर्त्तव्य से मुक्त नहीं होड़ सकता—उसका उद्यम उत्तरोत्तर बढ़ता ही जायगा। पुरुषार्थ स्वयं सजीव है, उत्साह दमरो पर अवलम्बित रहनेवाली वस्तु है।

भय—चिन्ता—भय स्थायी नहीं होता, स्थायी चीज़ होनी है चिन्ता। किसी भयानक वस्तु या दृश्य को देखकर भय उत्पन्न हो ही या किसी के द्वारा भय बताने पर भय की भावना जाग्रत हो ही, इसका कोई निश्चय नहीं है। जबतक किसी के प्रति चिन्ता नहीं होती तबतक भय का कोई स्थान नहीं है। इस सम्बन्ध में चिन्ता शब्द भय की अपेक्षा अधिक व्यापक है, इसे न भुलाने तब भी कहना होगा कि दोनों एक-दूसरे के पृष्ठ पोषक है।

यह तो रसों का लौकिक विषयो तथा पदार्थों सम्बन्धी स्वरूप है, परन्तु उनका आत्मा से भी सम्बन्ध है और वही महत्त्वपूर्ण है। आत्मा अजर-अमर, शुद्ध-शुद्ध अविनाशी द्रव्य है। अनादि काल से कपाय, मिथ्यात्व एवं प्रमादों के बारीभूत होकर उसकी शक्ति दर्श पड़ी है और इस तरह वह अष्ट-कर्मों के आधीन है। कर्मों से जकड़ा होने के कारण ही यह आत्मा चिरकाल से संसार में भटक रहा है और अपने स्वरूप-प्रकाश से वञ्चित है। आत्मा की शक्ति अनन्त है और वह व्रत, सयम तथा तपश्चरण से परमात्मा तक हो सकता है। इसी परमात्म स्वरूप की प्राप्ति के लिये आत्मा में नौ रसों की सुन्दर कल्पना का गयी है। बनारसीदासजी कहते हैं—

गुन विचार मिंगार, वीर उद्यम उदार रुख।

करुना समरस रीति, हास हिरदै उछाह सुख ॥

अष्ट करम दल मलन, रुद्र बरतै तिहि थानक।

तन विलेच्छ वीभच्छ, दुन्द मुख दसा भयानक ॥

अदभुत अनन बल चिन्तवन,

सान सहज वैराग धुब।

नव-रस विलास परगास तब,

जब सुबोध घट प्रगट हुब ॥

अर्थान्—आत्मा को ज्ञान गुण से विभूषित करने का विचार 'शृंगाररस' है, कर्म-निर्जरा का उद्यम वीररस है, सब जीवों को अपने ही समान समझना करुणरस है, हृदय में उत्साह और सुख का अनुभव हास्यरस है, अष्ट कर्मों को नष्ट करना रौद्ररस है, शरीर की अशुचिता का विचार करना वीभत्सरस है, जन्म-मरणादि का दुःख चिन्तन करना भयानकरस है, आत्मा की अनन्त शक्ति का चिन्तन अद्भुतरस है और दृढ़ वैराग्य का धारण करना, तत्त्वीन रहना शान्तरस है। आत्ममानुभव या सम्यक् ज्ञान होनेपर ही इस प्रकार का विचार उत्पन्न हो सकता है। *

अन्तर्मुखी प्रवृत्ति तथा पुरुषार्थ ही रसों का पारमाथिक स्थान है और बाह्य आडम्बर की ओर अपने उपयोग को लगाना लौकिक स्थान है। जबतक हमारी प्रवृत्तियाँ अन्तर्मुखी नहीं होतीं, आत्मानुभव की ओर हम प्रवृत्त नहीं होते, तबतक आत्म-ज्योति प्रज्वलित नहीं हो सकती एकता और समरसता की भावना जाग्रत नहीं हो सकती। लोकाचार की समस्त क्रियाएँ, समस्त विषय और वस्तुएँ अनिश्च, क्षण-भंगुर तथा नष्ट हो जाने वाली हैं ऐसी सामग्री के प्रति भ्रमता पूर्ण होकर प्रवृत्ति करना स्वाभाविक कैसे कहा जा सकता है। यह तो वैभाविक और चञ्चल वृत्ति ही कही जा सकेगी। बाह्य-जगत् में एक ही वस्तु और विषय जहाँ एक के लिए हर्ष और सुख-प्रद होते हैं, दूसरे के लिए वही सामग्री उन्ही समय विषाद और दुःख-प्रद सिद्ध होती है। इसलिए वस्तुतः ना रसों का आत्मा से ही घनिष्ठतम सम्बन्ध है। और उनका स्थायी महत्त्व भी उसीके निकट, उर्मी में, उन्हीके लिए है। अलग होकर जगत में ये रस, विरसता उत्पन्न कर देते हैं और इस प्रकार समार परम्परा का कारण बनते हैं। इसलिए हृदय पूर्वक कहा जा सकता है कि रसों का पारमाथिक (आत्मिक) स्थान सर्वोत्कृष्ट, सर्वप्रथम एवं सुख-प्रद है और उनका लौकिक स्थान क्षण-क्षण में क्षीण होने वाला अस्थायी है।

भारतीय साहित्य-परम्परा में रसों की सख्या के विषय में बड़ा मत-भेद पाया जाता है। नाट्याचार्य भरत ने शान्त-रस को छोड़कर आठ ही रस स्वीकार किए हैं। इसका कारण तो यही प्रतीत होता है कि वस्तुतः शान्त-रस की प्रवृत्ति का अभिनय सफलता अथवा सजावट दिखाने के रूप में नहीं किया जा सकता, इसीलिए अभिनय के उपयुक्त न समझ कर उन्होंने इसे छोड़ दिया। भवभूति सब रसों को ओर से विगति धारण कर 'एकोरसः कर्णकेव' का जयघोष करते हैं। कविवर बनारसीदास शास्त्र-रस का प्रतिनिधित्व स्वीकार कर 'नवमो शान्त रसनि कौ नायक' का राग आलापने हैं। इस प्रकार के विचार भेदों को देखकर एक विचारक के लिए यह आवश्यक हो

जाता है कि वह सब मतों का यथोचित परीक्षण कर, सु-बुद्धि की कसौटी पर कसकर इस विषय का निर्णय करें।

क्रोध, मान, माया, लोभ, राग-द्वेष, मोह आदि परिणामों के वशीभूत होकर ही यह मनुष्य अपने भुद्र स्वार्थ और ग्रंथकार की पूर्ति एवं रक्षा के लिए अनेक प्रकार के अनर्थ एवं दुष्कृत्य करने को प्रवृत्त होता है और यह सब अपने ऐहिक सुख और शान्ति के लिए ही करता है।

जे त्रिभुवन मै जीव अतन्त, सुख चाहैं दुःख तैं भयवन्त । (दौलत राम)

इस जगत में जितने भी प्रणी हैं, सब सुख और शान्ति ही चाहते हैं, अपना भला ही चाहते हैं, क्षण-मात्र के लिये भी वे दुःख-प्राप्ति की कल्पना नहीं कर सकते। ठीक भी है, स्वाभाविक तो स्वाभाविक रहेगा ही, मनुष्य यहां शान्ति के उपाय करता अवश्य है, परन्तु निरन्तर उपायों के करने करते थक जाने पर भी उसे लज-मात्र शान्ति प्राप्त नहीं होती। इसका कारण हमें तो यही विदित होता है कि संसार के समस्त विषय और वस्तुएं अधिर, अशुभ, अशरण तथा दुःख स्वरूप हैं, केवल आत्मा ही शाश्वत, अव्यय और ज्ञान-दर्शन लक्षणों से समन्वित है। अतः यह सहज ही सोचा जा सकता है कि क्षण-स्थायी और दुःख-स्वरूप वस्तुओं और विषयों में अन्वगड-शान्ति किम प्रकार प्राप्त हो सकती है।

आनम को हित है सुख, मो सुख, आकुलता विन कहिये ।

(दौलतराम कृत छहदावा)

उन्होंने तो खोजकर यही निष्कर्ष निकाला है—

वस्तु विचारत ध्यावते, मन पावे विमराम ।

रस म्वादत मुख उपजै, अनुभव याको नाम ॥

—नाटक समयसार ।

यह सुख और कुछ नहीं, अखण्ड शान्ति का अनुभव ही है जो आत्म रसिक को हुआ करता है। अतएव यही कहा जा सकता है कि अखण्ड और चिर-शान्ति, समता सर्वभूतेक तथा 'सर्वधर्मान् परित्यज्य मामैकं शरणं ब्रज' का अनुभव कराने में शान्त रस ही एकमात्र सहायक है। इसीलिए कविवर बनारसीदास जी ने उसे रसो का नायक कहा है।

जो स्वाभाविक है, उसका विनाश कभी नहीं होता। मानसिक, वाचनिक और कायिक विकार जीव के विभाव हैं, स्वभाव नहीं। रसों का उद्भव भी योग की शुभा-शुभ प्रवृत्ति-परिणति के अनुसार विविध रूपों में होता रहता है और उनका विनाश भी होता ही है इसीलिए लौकिक रूप में रसों को विरस कहा गया है। बनारसीदास जी ने कहा है कि—

जब सुबोध घट में परगासे, नव रस-विरस विषमता नासै ॥

नव रस लखै एक रस माही, तातै विरस भाव मिटि जाही ॥

—जब हृदय में सम्यक् (सुधार्थ) ज्ञान का प्रकाश होता है तब रसों की विरसता और विषमता का नाश हो जाता है वहाँ तो निरन्तर आत्मानुभूति ही होती है वह अपने सहज स्वाभाविक आत्म रस (शान्त) में तल्लीन होकर गुनगुनाता है कि—

.....सदा मैं एक हूँ ।

अपने रस मौ भयो आपनी टेक हूँ ।

मोह कर्म मम नाहीं, नाहि भ्रम कूप है ॥

मुद्ध चेतना मिन्धु, हमारो रूप हूँ ॥

स्पष्ट है कि कविवर बनारसीदासजी के मन में शान्त रस ही सर्वोत्कृष्ट, रसाधिराज और आत्म वस्तु है । कषाय सहित योग की प्रवृत्ति अनेक रूपों में प्रस्तुत होकर एक ही रस में अनेक प्रकार के भावों की अनुभूति करवा सकती है क्योंकि ज्ञान को छोड़ शेष सब रस बाह्य हैं इसलिए पर और श्रेष्ठिक हैं ।

॥ श्री पार्श्वनाथ स्तुति ॥

[ये पद्य हमें मुनि श्री अन्तिसागर जी के सौजन्य से प्राप्त हुये हैं । विभिन्न कन्दों में भगवान् पार्श्वनाथ की स्तुति की है । कविवर रूपचन्द ने एक ही भाव को कविस, दोहा, सोरठा, सबैया, अद्विष्टह आदि में बड़े सुन्दर ढंग से प्रकट किया है । ऐतिहासकों को इन पुरातन पद्यों द्वारा प्राचीन जैन-हिन्दी-काव्य-शैली का बहुत कुछ आभास मिल सकेगा ।

—नेमिचन्द्र शास्त्री

॥ सर्वेयौ २३ छंद संग्रह ॥

१

श्री जिनपास जिनंद युं राजह नूर है लावन हीरनुं जासी,
सीस है छत्र फुनंद युं छाजह भूर है भावन नीर कूं जासी ।
फेड़त है सब फंद युं दाजह सूरही भाजत सीतमनासी,
भासत कैरवचंद युं आजह तूरही वाजत जीत मरासी ॥१॥

॥ दूहौ ॥२॥

श्री जिनपास जिनंद युं, सीस छत्र फुनंद ।
फेड़त है सब फंद युं, भासत कैकव चंद ॥२॥

॥ दूहौ सोरठो ॥३॥

श्री जिनपासजिनंद, सीस है छत्र फुनंद युं ।
फेड़त है सब फंद, भासत कैकव चंद युं ॥३॥

॥ दूहौ बडौ ॥४॥

श्री जिनपासजिनंद, सीस है छत्र फुनंद युं ।
फेड़त है सब फंद युं, भासत कैकव चंद ॥४॥

॥ गाथा सोरठी ॥५॥

श्री जिनपासजिनंद, सीस है छत्र फुनंद युं छाजह ।
फेड़त है सब फंद, भासत कैकव चंद युं आजह ॥५॥

॥ द्वाणमत छन्द ॥६॥

श्री जिन पास जिनंद, सीस है छत्र फुनंद ।
फेड़त है सब फंद, भासत कैकव चंद ॥६॥

॥ छंद पागजात का ॥७॥

श्री जिन पास जिनंद युं, सीस है छत्र फुनंद युं ।
फेड़त है सब फंद युं, भासत कैकव चंद युं ॥७॥

॥ छंद चौबी ॥८॥

श्री जिन पास जिनंद युं राज, सीस है छत्र फुनंद युं छाज ।
फेड़त है सब फंद युं दाज, भासत कैकव चंद युं आज ॥८॥

॥ छंद पगहा ॥९॥

श्री जिन पास जिनंद युं राजह नूर है,
सीस है छत्र फुनंद युं छाजह भूर है ।
फेड़त है सब फंद युं दाजह सूरही,
भासत कैकव चंद युं आजह तूरही ॥९॥

॥ छंद अडिल्लह ॥१०॥

श्री जिन पास जिनंद युं राजह, सीस है छत्र फुनंद युं छाजह ।
फेड़त है सब फंद युं दाजह, भासत कैकव चंद युं आजह ॥१०॥
॥ छंद मुडिल्लह ॥११॥

श्री जिन पास जिनंद युं राजह नूर, सीस है छत्र फुनंद युं छाजह भूर ।
फेड़त है सब फंद युं दाजह, भासत कैकव चंद युं आजह ॥११॥

॥ छंद घाना ॥१२॥

जिनंद युं राजह नूर है लावन, फुनंद युं छाजह भूर है भावन ।
फंद युं दाजह सूर ही भाजन, चंद युं आजह तूरही वाजन ॥१२॥

॥ छंद डिल्ला ॥१३॥

पाम जिनंद युं छत्र फुनंद युं ।
है सब फंद युं, कैकव चंद युं ॥१३॥

॥ छंद मोदका ॥१४॥

ह नूर है लावन हीरू जासी, ह भूर है भावन नीरू जासी ।
सूर ही भाजत सीनमनासी, ह तूरही वाजत जीत मरासी ॥१४॥

॥ छंद मोती दाम ॥१५॥

युं राजह नूर है लावन हीर, युं छाजह भूर है भावन नीर ।
युं दाजह सूर ही भाजन सीन, युं आजह तूरही वाजत जीन ॥१५॥

॥ छंद दीपक ॥१६॥

पास जिनंद युं राज, छत्र फुनंद युं छाज ।
है सब फंद युं दाजह, कैकव चंद युं आजह ॥१६॥

॥ छंद हसा ॥१७॥

पास जिनंद, छत्र फुनंद, है सब फंद कैकव चंद ॥१७॥

॥ छंद स्वजा ॥१८॥

स जिनंद युं, छत्र फुनंद युं । सब फंद युं, कैकव चंद युं ॥१८॥

॥ छंद शख नागी ॥१९॥

वन हीर युं जा, वन नीर कूं जा (तसी तम नासी) तजी तम रासी ॥१९॥

॥ छंद रासा ॥२०॥

न पास जिनंद ऊं, है छत्र फुनंद ऊं ।

व फंद युं दाजह, व चंद युं आजह ॥२०॥

॥ छंद धाग ॥२१॥

स जिनंद, त्र फुनंद । सब फंद, कवचंद ॥२१॥

॥ छंद दोहका ॥२२॥

राजह नूर है लावन हीरा, छाजह भूर है भावन नीरा ।

सूर ही भाजत सीत मनासी, तूरही बाजत जीत मरासी ॥२२॥

॥ छंद मैनावली ॥२३॥

श्री जिन्न पास जिनंद युं राज, सीम है छत्र फुनंद युं छाज ।

दाजह मूरह भाजत सीत, आजह नूरह वाजत जीत ॥२३॥

॥ छंद कामनी मोहन ॥२४॥

पास जिनंद युं राजह नूर है, छत्र फुनंद युं छाजह भूर है ।

है सब फंद युं दाजह, कैकव चंद युं आजह तूरही ॥२४॥

॥ छंद दउलया ॥२५॥

पास जिनंद युं राजं, छत्र फुनंद युं छाजं ।

है सब फंद युं दाजं, कैकव चंद युं आजं ॥२५॥

॥ छंद चंद्राणा ॥२६॥

पास जिनंद युं राजह, छत्र फुनंद युं छाज ।

है सब फंद युं दाजह, कैकव चंद युं आज ॥

पास जिनंद युं राजह नूर है, छत्र फुनंद युं छाजह भूर है ।

है सब फंद युं दाजह सूरही, कैकव चंद युं आजह तूरही ॥२६॥

॥ छंद भ्रमाल ॥२७॥

श्री जिनपास जिनंद युं, सीस है छत्र फुनंद ।

फेड़त है सब फंद यु, भासत कैकवचंद ॥

श्री जिनपासजिनंद युं राजहनूर है, सीस है छत्र फुनंद युं आजहभूर है
फेड़त है सब फंद युं दाजह सूरही, कैकव चंद युं आजहतूरही ॥२७॥

॥ छंद विजोहा ॥२८॥

राजह नूर है, आजह भूर है । दाजह सूरही, आजह तूरही ॥२८॥

॥ छंद भ्रमकाणा ॥२९॥

हीर ऊं जासि, नीर कू जासि । सीतमनासि, जीतमरासि ॥२९॥

॥ छंद भिन्ना ॥३०॥

युं राजह नूर है, युं आजह भूर है । यु दाजह सूरही, यु आजह तूरही ॥३०॥

॥ छंद ओटक ॥३१॥

स जिनंद युं राजह नूर है ला, त्र फुनंद युं आजह भूर है लाभा ।

सब फंद युं दाजह सूरही वाभा । कवचंद युं आजह तूरही वा ॥३१॥

॥ छंद गाम्भी ॥३२॥

श्री जिन्न पास जिनंद राजह नूर लावन हीरसी,

सीस है छत्र फुनंद आजह भूर भावन नीर सी ।

फेड़त है सब फंद दाजह सूर भाजन सीत सी,

भासन कैकव चंद आजह तूर बाजन जीत सी ॥३२॥

॥ छंद उधोग ॥३३॥

पास जिनंद राजह नूर, छत्र फुनंद आजह भूर ।

है सब फंद दाजह सूर, कैकव चंद आजह नूर ॥३३॥

॥ अथ दुवाली ॥३४॥

श्री जिन पास जिनंद ऊं राजह, सीस है छत्र फुनंद युं आज ।

फेड़त है सब फंद युं दाजह, भासत कैकव चंद युं आज ॥३४॥

॥ छंद संकर ॥३५॥

श्री जिन्नपास जिनंद राजह, नूर लावन हीर ।

सीस है छत्र फुनंद आजह, भूर भावन नीर ॥

फेड़त है सब फंद वाजह सूर भाजते सीत ।

भासत कैकव चंद आजह तूर वाजत जीत ॥३५॥

इति छंद संग्रह कामधेनु सबईयौ चित्र संपूर्ण ।

सबईयौ ३३

प्रथम ही सबईयौ दौहौ सोरठौ बड़ो गाहा हणू पारजात का चौपी परहां अडिल्ल है,
मुडिल्ल है घाता डिल्ला मोदक मोती दांम दीपक हंसाखंजा संखनारी रासा धारा भिल्ल है ।
दोहक मैनावली कामनी मोहन डंडउलया चंद्राणा भूमाल बिजोहा भूमकाणा बिल्ल है,
भिन्ना त्रोटक छंद सारसी उधोर द्वालौ संकर ही सबैया माहि रूपचंद काहि भिल्ल है ।

॥ दुहौ ॥

सबईयौ छंद संग्र चित्र, सब रूपक सिरदार ।

सुरना हूबै सो सोध ल्यो, जात पैतीस मभार ॥२॥

॥ सबईयौ २४ पारबनाथ जीरौ सर्वतो भद्र चित्र ॥

जन पाम पती जगराज अही तप धार अजी धव रूप धरी,
गन वास जर्ना सगमाज गही जप सार भजी कवलुष करी ।
तन तास दुती खगटाज मही रिपहार सर्जी भव दुःष हरी,
फन जास छती अग भाज दही वपधार जर्जा सिव सुप वरी ।

। सबईयौ नारी कुंजर । ३१, ३३

रूप रत्ति राज जित्त पाम समनो दि हर छत्र तै धराकौ धर शीस पै धर्योई है,
सूर जितवंतन है मैनवसी मूक रन वेन वगु वात्री कर सोहित हर्योई है ।
क्रंतवदि वारीकर तेज क्यो छिपेतो जिनराज मोछियै है सुर इदतो तर्योई है,
वदनित है कवि रूपचंद नोजि भव मिधु सो तिरी नै सिव सुख सो वर्योई है ॥१॥

॥ सबईयौ २२ गत, गन ॥

यानिध तैज भनै स दुखी सु सुखी दुसनै भजतै धनिया,
या तन मान विरानिक है सुसुईक निगं विनमान तिया ।
या मिल लोभ गमावत है सुसु है तव भाग भलौ लभिया,
या मिस या निज माने त्रियाग गया त्रिन भोजि निया समिया ॥१॥

॥ दौहौ ॥

नारी कुंजर नाउ रो, चित्र सबईयौ चारू ।

इगतीसौ तेइसौ इह, सब रूपक शृंगारु ॥१॥

॥ इति चित्र सबईया क्यार संपूर्ण ॥

जैन एवं जैनेतर ज्योतिष-मण्डल

आकाश की ओर दृष्टि डालते ही मानव-मस्तिष्क में उत्कण्ठा उत्पन्न होती है, कि यह ज्योतिष मण्डल क्या वस्तु है ? ग्रह, नक्षत्र यहाँ से कितनी ऊँचाई पर हैं ? सूर्य हमें दौड़ता हुआ क्यों दिखलायी पड़ता है ? जैन एवं जैनेतर आगम में क्या आज ही के समान ज्योतिष-मण्डल की व्यवस्था बतलायी गयी है ? इन सभी प्रश्नों के उत्तर प्राप्त करने के लिये प्राचीन ग्रन्थों को टटोलना पड़ेगा ।

जैनेतर पुराणों में ज्योतिष-मण्डल की व्यवस्था बतलाते हुए लिखा है कि भूमि से एक लाख योजन की ऊँचाई पर सूर्यमण्डल, उससे एक लाख योजन की ऊँचाई पर चन्द्रमण्डल, चन्द्रमण्डल से एक लाख योजन की दूरी पर नक्षत्रमण्डल, इससे दो लाख योजन की दूरी पर शुक्र, शुक्र से दो लाख योजन की ऊँचाई पर मंगल, मंगल से दो लाख योजन की दूरी पर बृहस्पति, इससे एक लाख योजन की दूरी पर शनि, शनि से एक लाख योजन की ऊँचाई पर सप्तऋषिमण्डल और सप्तऋषिमण्डल से एक लाख योजन की ऊँचाई पर ज्योतिश्चक्र के नाभिस्वरूप ध्रुवमण्डल है ।

भागवत में बतलाया है कि सप्तऋषिमण्डल से तेरह लाख योजन दूरवर्ती जो स्थान है, वह विश्व का परम पद या ज्योतिर्लोक है । उत्तानराट्ट के पुत्र ध्रुव कल्पान्तजीवियों के उपजीव्य होकर इस स्थान में वास करते हैं । अग्नि, इन्द्र, प्रजापति, काश्यप और धर्म इनकी पत्नियों करते हैं । ग्रह नक्षत्र भी ध्रुव के चारों ओर घूमते हैं ।

ज्योतिष के आचार्यों ने इस मान्यता में संशोधन कर भूमि, चन्द्रमा, बुध, शुक्र, सूर्य, मंगल, बृहस्पति, शनि और नक्षत्र कक्षा का क्रमोल्लेख किया है । किन्तु जैन-मान्यता में भूमि से सातमौ नव्वे योजन की ऊँचाई पर तारे, तारों से दस योजन की ऊँचाई पर सूर्य, सूर्य से अम्मरी योजन की ऊँचाई पर चन्द्रमा, चन्द्रमा से चार योजन की ऊँचाई पर नक्षत्र, नक्षत्रों से चार योजन की ऊँचाई पर बुध, बुध से चार योजन की ऊँचाई पर शुक्र, शुक्र से तीन योजन की ऊँचाई पर बृहस्पति, और बृहस्पति से तीन योजन की ऊँचाई पर शनिश्चर है । ग्रहों की मख्या अठासी मानी गयी है, पर इतर ज्योतिष में सातग्रह और दो उपग्रह इस प्रकार नवग्रह माने हैं । आजकल के पाश्चात्य ज्योतिर्विदों ने चार-पाँच और नवीन ग्रह निकाले हैं, पर स्वरूप और लक्षण के अनुसार वे जैन ज्योतिष के धूमकेतु, तिलपुच्छ, कालकेतु, जलकेतु और

अग्निष्वात्त ही प्रतीत होते हैं। अठासी प्रहों में से प्रधान नवग्रह ही कर्मफल द्योतक माने गये हैं। जैन मान्यतानुसार ज्योतिष-मण्डल का विवरण निम्न प्रकार है—

सूर्य—जिसके गमन के निमित्त से समय, मुहूर्त, वड़ी, घण्टा, दिनादिक का व्यवहार हो, उसे सूर्य कहते हैं। सूर्य ज्योतिषी देवों में प्रधान माना गया है। इसके विमान लोहित एवं तपनीय स्वर्ण के समान कान्तिवाला होता है। इसका व्यास १५ योजन, इससे कुछ अधिक तिगुनी परिधि एवं १५ योजन मुटाई है। विमान का आकार अर्ध गोलाकार है, सोलह हजार देवों के द्वारा यह वहन किया जाता है। पूर्व, पश्चिम, दक्षिण और उत्तर दिशा में चार-चार हजार देव विमान वाहक रहते हैं। इन सब देवों के ऊपर सूर्य नामक देव रहता है। इसके सूर्यप्रभा, सुसीमा, अर्चमालिनी, और प्रभंकर नामकी देवियाँ रहती हैं। जैन ग्रन्थों में सूर्य को भ्रमणशील और पृथ्वी को स्थिर माना गया है।

इसकी गणित क्रिया गगन खण्डात्मक और कलात्मक इन दो गतियों द्वारा की गयी है। प्राचीन मान्यता में गगन खण्डात्मक गति का उल्लेख निम्न प्रकार है—
 $1035 - 1030 = 5$ गगन खण्ड मध्यम गति बतायी गयी है, जो कि आजकल की $58/10$ कलात्मक गति के तुल्य सिद्ध होती है। सूर्य की भ्रमणात्मक बीथियों की परिधि की हानाधिकता अथवा भ्रमणात्मक राशियों की वक्रता के कारण कभी तेज और कभी मन्द गति हो जाती है। मध्यकालीन जैन ज्योतिष में बताया गया है कि सूर्य जिस दिन जिस स्थान से भ्रमण करना आरम्भ करता है, २० वर्ष पीछे उर्भा दिन उसी समय उसी निर्दिष्ट स्थान पर पहुँच जाता है।

दसवीं और ग्यारहवीं शती के जैन ज्योतिष ग्रन्थों में सूर्य की दो प्रकार की गतियाँ बतलायी गयी हैं—पूर्वाभिमुखी और पश्चिमाभिमुखी। महेंद्रगुरु ने यन्त्रराज नामक ग्रन्थ में कलात्मक सायन सूर्य की गति सिद्ध करते हुए बताया है कि नतांश एवं उन्नतांश लेकर यन्त्र द्वारा रवि की गति सिद्ध करनी चाहिये। इन्होंने अनेक यन्त्रों द्वारा रवि के भुजांश, क्रान्त्यंश और विषुवांश सिद्ध किये हैं। कुछ जैन गणितज्ञों ने सूर्य का सूक्ष्म गणित भी किया है।

१ सरति आकाशे सुवति कर्माणि लोके प्रेरयन्ति चेति सूर्य — ज्योतिषः

२ तप्ततपनीयसमप्रभाणि लोहितभ्रमणमयानि अष्टाशरित्तयोजनैकषष्टिभागवाहुल्यान्धर्व-गोलकाकृतीनि षोडशभिर्देवसहस्रैरुडानि सूर्यविमानानि राजवार्तिक अ० ४, सू० १२, १० वा

३ मध्यदिनांशास्तपनीयस्य विष्वा ने मध्यरेखोपरि विह्वनीया ।

सम्यक्त्वूर्ध्वस्थितभाशकोयः स सायनार्कस्य सदा स्फुटः स्यात् ॥

चन्द्रमा—सूर्य के समान चन्द्रमा को भी स्वतः प्रकाशमान माना है। सूर्य के समान इसके भी संवत्सर, मास आदि बताये गये हैं। कृष्णपक्ष और शुक्लपक्ष में चन्द्रमा के अप्रकाशमान और प्रकाशमान रहने का कारण उसीके वृद्धि-हास को बताया है। चन्द्रमा अपने बिम्ब का सोलहवाँ भाग प्रतिदिन कृष्ण अथवा शुक्ल होता है। इस कृष्णत्व और शुक्लत्व का कारण चन्द्रमा के विमान के नीचे रहनेवाला राहु का विमान है।^१ अर्थात् राहु के निमित्त से चन्द्रमा प्रतिदिन अपने बिम्ब का $\frac{1}{16}$ भाग कृष्ण या शुक्ल होता है।

सैद्धान्तिक ग्रन्थों में चन्द्रमा का वर्णन करते हुए बताया है कि “निर्मल तन्तु के समान स्वच्छ वर्णवाले चन्द्रविमान का व्यास $\frac{1}{4}$ योजन और मोटाई $\frac{3}{4}$ योजन है; इस विमान को खींचनेवाले देवों की संख्या सोलह हजार है। प्रत्येक दिशा में चार-चार हजार विमान वाहक देव रहते हैं। चन्द्रमा की चन्द्रप्रभा, मुसीमा, अर्चिमानिनी और प्रभंकरा ये चार पट्टे देवियाँ हैं। इसकी किरणों की संख्या बारह हजार है।^२

जैन मान्यता में मेरु का केन्द्र मानकर ग्रह भ्रमण करते हुए बताये गये हैं तथा ढाई द्वीपतक ही इनकी गतिशीलता मानी गयी है। अतः इतर ज्योतिष की अपेक्षा जैन ज्योतिष की गणित क्रिया में मौलिक अन्तर है। चन्द्रभृंगोन्नति, जो कि आज भी दैवज्ञों के लिये रहस्यमय बनी है, मेरु की केन्द्रवाली प्रक्रिया से सहज में अवगत की जा सकती है। इसके बीज ज्योतिष्करण्डक में उपलब्ध हैं। आज भी कुछ लोग चन्द्रगणित का विकास यवन सम्पर्क के पश्चात् भारत में हुआ मानते हैं, किन्तु ‘ठाणाङ्ग’ और समवायाङ्ग में जो गणित का विवेचन है, उसके देखने से उक्त धारणा भ्रान्त प्रतीत होती है। नौवे समवाय के तीसरे सूत्र में चारों दिशाओं से योग करनेवाले नक्षत्रों का जो सर्वाङ्गपूर्ण निरूपण किया है, उससे स्पष्ट है कि भारत में चन्द्र सम्बन्धी विचार पर जैन ज्योतिष का पर्याप्त प्रभाव पड़ा है। आश्चर्य नहीं कि चन्द्रभृंगोन्नति के गणित को यवनों ने भी जैनों से लिया हो।

मंगल, बुधादि सप्तग्रह—प्रश्नव्याकरणाङ्ग में स्पष्ट और संक्षिप्त रूप में मंगल, बुध आदि सप्तग्रहों का निरूपण किया गया है। यद्यपि कुछ लोग अंग ग्रन्थों का संकलनकाल छठी शती मानते हैं, अतः ग्रहों के उक्त वर्णन को भी इसी समय का कहेंगे; पर तब से प्रवेश करने पर तथा उसकी परम्परा की छान-बीन करने पर यह

१ चंदो णियसोलसमं किण्हो सुक्को य पणणरदिबुधोति ।

हेट्ठिस्स णिच्च राहुगमण विसेसेण वा होदि ॥

अवगत हुए बिना नहीं रहेगा कि ग्रहों की मान्यता जैनों की बहुत प्राचीन है। एक अकाश प्रमाण, जिसके आधार पर यह निस्संकोच कहा जा सकता है, कि जैनों ने ग्रहों के सम्बन्ध में ज्ञान-बीन यूनानियों के आने के पहले ही पर्याप्त कर ली थी, वह है चन्द्रमा की प्रधानता तथा चन्द्रमा के ही अनुसार आकाश का बँटवारा। वैबीलोनियों और यूनानियों ने सूर्य की गतियों को दृष्टि में रखकर ही आकाश का सत्ताईस नक्षत्रों में विभाजन किया है। जैन परम्परा में चन्द्रमा को जितनी प्रधानता है, उतनी सूर्य को नहीं। एक चन्द्रमा के परिवार की संख्या जम्बूद्वीप में अठाईस नक्षत्र, छयासठ हजार नौ सौ पचहत्तर कोंडाकोडी तारिकाएँ, अठासी महाग्रह, मानी गयी है। सूर्य भी एक तरह से चन्द्रमा के परिवार का ही एक सदस्य है। वैदिक ज्योतिष में चन्द्रमा की प्रधानता जैनों के प्रभाव से आयी है। अतः ग्रह सम्बन्धी जैन मान्यता यूनानियों के भारत में आने के पहले ही नवग्रहों की मान्यता को सिद्ध करती है।

प्रश्नव्याकरण में मंगलादि के सम्बन्ध में लिखा है कि ग्रहों में बृहस्पति, चन्द्र, सूर्य, शुक्र, शनि, राहु, धमकेतु, बुध, और मंगल ये नव हैं। इनके विमानों का रंग तपे हुए स्वर्ण के समान लाल होता है। अभिजित् आदि अठाईस नक्षत्रों के विमान अनेक संस्थानवाले हैं तथा तारा, नक्षत्र प्रभृति ज्योतिषियों के विमान अठाई द्वीप से बाहर अवस्थित हैं, किन्तु जम्बूद्वीप, धातकीखण्ड और पुष्करार्द्र द्वीप में नित्य भ्रमण करनेवाले हैं।'

फलित ग्रन्थों में इन नवग्रहों के स्वरूप, संचार, प्रकृति, रस, जाति, आकार, वर्ण, कद आदि बातों का निरूपण किया गया है। यह स्वभाव, गुण, जाति इत्यादि का वर्णन मध्यकालीन प्रतीत होता है तथा इसमें विदेशियों का आदान-प्रदान भी अवश्य हुआ है। हाँ, गणित क्रिया तथा मौलिक सिद्धान्तों में जैन ज्योतिर्विद् सदा प्रयत्न रहे हैं।

नक्षत्रमण्डल—नक्षत्रों की आहिक गति होनी है। आचार्यों ने अभिजित् नक्षत्र के ६३० गगनखण्ड; शतभिषा, भरणी, आर्द्रा, स्वाति, आश्लेषा, एवं ज्येष्ठा

१ विमलमृणालवर्णान्यकमयानि चन्द्रविमानानि षट्पंचाशद्योजनैकषष्टिभागविक्रमभायामा-
न्यष्टाविंशतियोजनैकषष्टिभागशालुख्यान प्रत्येकं षोडशभिर्देवसहस्रैः पूर्वादिदिक्षुक्रमेणसिद्धकुंजर-
वृषभाश्वरूपविकारिभिरूटानि । तेषामुपरि चन्द्राख्यादेवास्तेषां प्रत्येकं चतुर्द्वीवरूपसहस्रविक्रम-
पटवस्ताभिः सह सुखमुपभुजंतश्चन्द्रमयोऽसख्येय विमानशतसहस्राधिपतय विहरन्ति ।

—राजवार्त्तिक अ० ४, सू० १२ वा० १०

इनके १८०५ गगनखण्ड और रोहिणी, विशाखा, पुनर्वसु, उत्तराफाल्गुनी, उत्तराषाढ़ा एवं उत्तराभाद्रपद इनके ३०१५ गगनखण्ड और अश्विनी, कृत्तिका, मृगशिरा, पुष्य, मघा, हस्त, चित्रा, अनुराधा, पूर्वाफाल्गुनी, पूर्वाषाढ़ा, पूर्वाभाद्रपदा, मूल, श्रवण, धनिष्ठा एवं रेवती इनके २०१० गगनखण्ड माने हैं। अधिकांश नक्षत्र उदित होकर क्षुद्र वा बृहत्खण्डाकार पथ में भ्रमण करते हुए पश्चिम दिशा में अस्त होते हैं और कुछ नक्षत्र स्वमध्य के उत्तरवर्ती किसी एक बिन्दु के चारों ओर भ्रमण करते हैं। जैनाचार्यों ने नक्षत्रों की स्वयंगति मानी है। गणित क्रिया से सिद्ध किया है कि आज एक नक्षत्र को जिस आकाश प्रदेश में उदित देखते हैं, कल वही नक्षत्र चार मिनट पहले उसी स्थान में नजर आयेगा और एक वर्ष बाद एक ही नक्षत्र को उसके पहले स्थान में देखेंगे। हर्षकीर्ति और महेन्द्रसूरि ने नक्षत्रों के अशास्त्रिक लवन भी बतलाये हैं। प्रसिद्ध नक्षत्रों में जितने नक्षत्र रवि मार्ग के निकट रहते हैं, उनका प्रभाव जातक के ऊपर अधिक पड़ता है। उन्होंने मध्यमखण्ड, उत्तरमखण्ड और दक्षिणखण्ड में नक्षत्रों की गणना क्रमशः १०१६, १५६० और ६६५ मानी है, किन्तु अन्य भारतीय ज्योतिषग्रन्थों में सिर्फ मध्यमखण्ड की ताराओं का गणना ही उक्त है। लेकिन आजकल के पाश्चात्य विद्वानों ने तीनों खण्डों की ताराओं का गणना बताया है। आचार्य श्रीधर ने नक्षत्रों के देवताओं की नामावली बताते हुए लिखा है। १। कृत्तिका के अग्नि, रोहिणी के पञ्चापति, मृगशिरा के सोम, आर्द्रा के रुद्र, पुनर्वसु के प्रिति, पुष्य के देवमर्त्री, आश्लेषा के सर्प, मघा के पिता, पूर्वाफाल्गुनी के भग, उत्तराफाल्गुनी के अर्यमन, हस्त के इतिकर, चित्रा के तुष्टा, स्वाति के प्रतिल, विशाखा के इन्द्राग्नि, अनुराधा के मित्र, ज्येष्ठा के इन्द्र, मूल के नक्षत्र, पूर्वाषाढ़ा के जल, उत्तराषाढ़ा के विश्व, अभिजित के ब्रह्मा, श्रवण के विष्णु, धनिष्ठा के वसु, शतभिषा के वरुण, पूर्वाभाद्रपद के अज, उत्तराभाद्रपद के अभिवृद्धि, रेवती के पूषा, अश्विनी के अश्व और भरणी के यम देवता होते हैं। नक्षत्रों की ताराओं का वर्णन आचार्यों ने निम्न प्रकार किया है—

कृत्तिका नक्षत्र की ६ ताराएँ, रोहिणी की ५, मृगशिर की ३, आर्द्रा की ५, पुनर्वसु की ६, पुष्य की ३, आश्लेषा की ६, मघा की ४, पूर्वाफाल्गुनी की २, उत्तराफाल्गुनी की २, हस्त की ५, चित्रा की १, स्वाति की १, विशाखा की ४, अनुराधा की ६, ज्येष्ठा की ३, मूल की ३, पूर्वाषाढ़ा की ६, उत्तराषाढ़ा की ४, श्रवण की ४, धनिष्ठा की ५, शतभिषा की १११ एवं पूर्वाभाद्रपद की ५ ताराएँ होती हैं। इनका आकार बीजना एवं शकटादि का बताया है। ताराओं का परस्पर अन्तर बतलाते

हुए लिखा है कि तिर्यक् ताराओं का जघन्य अन्तराल ५ कोस, मध्यम पचास योजन और उत्कृष्ट एक हजार योजन है। तारिकाओं के विमानों का जघन्य व्यास ३ कोस, मध्यम व्यास ३ कोस और उत्कृष्ट १ कोस है तथा तारिकाओं के विमान की मोटाई अपने-अपने व्यास की आधी बतलाई गयी है।'

ध्रुवनक्षत्रमण्डल—सूर्य और चन्द्रमा के गमन के अनुसार कालविभाग बताया गया है। अढ़ाई द्वीप में ज्योतिषादेव मेरु को केन्द्र मानकर भ्रमण करते हैं। अढ़ाई द्वीप के बाद सभी ज्योतिषादेव स्थिर अर्थात् ध्रुव हैं। अढ़ाई द्वीप में ध्रुवतारों की संख्या निम्न प्रकार बतायी है:—

जम्बूद्वीप में ३६; लवणसमुद्र में १३६, धातकीखण्ड में १०१०, कालोदधिसमुद्र में ४११०० और पुष्करार्द्रद्वीप में ५२२३० स्थिर तारे हैं।* स्थिर नक्षत्रमण्डल के सम्बन्ध में पर्याप्त मतभेद है। अजैन ज्योतिष के अनुसार दक्षिणध्रुव और उत्तरध्रुव के मध्य धुरे पर सम्पूर्ण भ्रमण करता है तथा केन्द्रांशादि भी ध्रुववश ही सिद्ध होते हैं। गणितज्ञों ने उन्नतांश एवं नतांशादि का साधन भी ध्रुव से ही किया है, लेकिन जैन ज्योतिष के गणित में ध्रुवनक्षत्रों का कोई विशेष स्थान नहीं है। इसका प्रधान कारण मेरु को केन्द्र मानकर ही भ्रमण का चलना है। जहाँ पर ज्योतिषादेवों का गमन नहीं होना है वहाँ केवल नक्षत्रमण्डल ही ध्रुव नहीं है अपितु सूर्य, चन्द्र एवं भौमादिग्रह भी स्थिर बताये गये हैं।

राशिमण्डल—ज्योतिषचक्र का २४ वां भाग राशि कहलाती है। आचार्यों ने ज्योतिषमण्डल को दो भागों में विभक्त किया है। प्रथम भाग के १८० अंश में १२ राशियाँ और दूसरे भाग के १८० अंश में पुनः वे ही १२ राशियाँ मानी हैं; ग्रहगण इसी राशिचक्र में भ्रमण करते हैं। जैन ज्योतिष के अनुसार प्रथम १८० अंशवाले भाग में १ सूर्य, १ चन्द्र एवं २८ नक्षत्र होते हैं, दूसरे भाग में भी इसी प्रकार की स्थिति है। अतः राशियों की नामावली २४ न मानकर १२ ही मानी गयी है। इन राशियों के नाम मेष, वृष, मिथुन, कर्क, सिंह, कन्या, तुला, वृश्चिक, धनु, मकर, कुम्भ और मीन हैं।

१ तिर्यग्वार्षी पंचविहा जोहसीया देवा वहस्मयी, चद, सूर, सुक्क सणिच्छरा, राहु, धूमकेतु, बुद्धाय, अगारगाय तत्तत्तवणिज्जकण्णववणा जेयगहा जोहसियमि चार चरति, केतुयगतिरसीया। अट्ठावीसति विहाय शकलसदेवगणा यायासट्ठाणसंडियाओय तारगाओयि खेस्सा चारिखेय'

—अश्वजन्माकरणाङ्क पृ० १२०

२ विशेष के लिये त्रिलोकसागर गाथा ४३४-४३५।

मिथुन, कन्या, धनु, कुंभ और तुला ये राशियाँ मनुष्यसंज्ञक हैं। मकर और मीन अन्त्योदयरशि हैं शेष अपने-अपने स्वभाव के अनुसार हैं। मेष, वृष, सिंह और धनु ये चतुष्पद, कर्क और वृश्चिक ये बहुपाद; मकर और मीन ये क्षीणपाद एवं कुंभ, मिथुन, तुला और कन्या ये द्विपाद राशि हैं।^१ इसी प्रकार वीथियों का विभाग करते हुए राशियों की वीथियाँ निम्न प्रकार कही हैं वृष, मिथुन, कर्क और सिंह ये मेषवीथी में, वृश्चिक, धनु, मकर और कुंभ मिथुनवीथी में एवं मीन, मेष, तुला और कन्या वृषवीथी में भ्रमण करती हुई बतायी गयी है।

राशियों के बलाबल का विचार करते हुए बताया है कि मेषादि द्वादश राशियाँ अपने स्वामी, मित्र, शुभग्रह अथवा उच्चस्थ शुभाशुभग्रह इनमें से किसी एक या दो के युक्त या दृष्ट होने से पूर्णबली, अन्य ग्रहों के द्वारा दृष्ट व युक्त होने से स्वल्पबली, स्वामी और शत्रुग्रह दोनों से युक्त व दृष्ट होने से मध्यबली एवं किसी भी ग्रह के द्वारा युक्त व दृष्ट न होने से हीनबली होती है। नवग्रहराशि विचार और पद्मप्रधाचार्य के ग्रहभावप्रकाश में बताया है कि द्विपदराशियाँ केन्द्रस्थ (१।४।७।१०) होकर बलवान, चतुष्पदराशियाँ केन्द्रस्थ होकर रात्रि को बलवान एवं कीट राशियाँ केन्द्रस्थ होकर मध्याह्नकाल में बलवान होती हैं। नारचन्द्राचार्य के मत से केन्द्राश्रित राशियाँ पूर्णबली, पणफराश्रित राशियाँ मध्यबली और आपोक्लिमस्थित राशियाँ हीनबली होती हैं।^२ इन १२ राशियों का विशेष विवरण चोख होरा, त्रेक्काण, नवांश, द्वादशांश और त्रिशांश इन ६ प्रकारों से किया है। यद्यपि ग्रहगण द्वादशराशियों में परिभ्रमण करते हैं फिर भी किसी-किसी राशि में स्थिति एवं नदन्तर्गत नक्षत्रयोग आदि के विशेषता से राशि व्यवस्था में बलाबलपता आता है।

क्षेत्र—मेष और वृश्चिक का मंगल, वृष और तुला का शुक्र, कन्या और मिथुन का बुध, कर्क का चन्द्रमा, कुम्भ और मकर का शनि, धनु और मीन का गुरु एवं सिंह का सूर्यक्षेत्र है।

होरा—विषम राशि में १५ अंशतक सूर्य की होरा पश्चात् १६ से ३० अंशतक चन्द्रमा की होरा होती है। इसी प्रकार समराशि में १५ अंशतक चन्द्रमा की होरा पश्चात् १६ से ३० अंशतक सूर्य की होरा बतायी गयी है।

१—उदीर्यन्तेऽजवीथ्यां तु चत्वारो वृषभादयः ॥

युग्मवीथ्यामुदीर्यन्ते चत्वारो वृश्चिकादयः ।

अथःवीथ्यामुदीर्यन्ते मीनमेषतुलास्त्रयः ॥

२ विशेष जानने के लिये नारचन्द्र ज्योतिष पत्र ५-७ तथा व्यवहारसर्वा ५० ६७-७०

द्वेष्काण—प्रथम द्वेष्काण उसी राशीश का, द्वितीय द्वेष्काण उस राशि से पंचम राशीश का, तृतीय द्वेष्काण उस राशि से नवम राशीश का होता है।

त्रिंशांश—समराशियों में शुक्र, बुध, गुरु, शनि और मंगल इन पाँचों ग्रहों का ५, ७, ८, ५, ५, अंशतक क्रम से त्रिंशांश समझना चाहिये। जैसे शुक्र समराशियों में ५ अंशों का स्वामी, बुध आगेवाले ७ अंशों का स्वामी, गुरु इससे आगेवाले ८ अंशों का स्वामी, शनि इससे आगेवाले ५ अंशों का स्वामी होता है। किन्तु विषम राशियों में विपरीत स्वामी समझना चाहिये। जैसे: प्रथम ५ अंशों का स्वामी मंगल, इससे आगेवाले ५ अंशों का स्वामी शनि, इससे आगेवाले ८ अंशों का स्वामी गुरु, इससे आगेवाले ७ अंशों का स्वामी बुध और इससे आगेवाले ५ अंशों का स्वामी शुक्र होता है।

नवमांश—एक राशि में ९ नवमांश होते हैं और प्रत्येक नवमांश का मान ३ अंश २० कला है। मेष में मेष से, वृष में मकर से, मिथुन में तुला से, कर्क में कर्क से, सिंह में मेष से, कन्या में मकर से, तुला में तुला से, वृश्चिक में कर्क से, धनु में मेष से, मकर में मकर से, कुम्भ में तुला से और मीन में कर्क से नवमांश की गणना होती है।

द्वादशांश—एक राशि में १२ द्वादशांश होते हैं। प्रत्येक द्वादशांश का मान २ अंश ३० कला है। जिस राशि के द्वादशांशों का विचार किया जाता है उसी राशि से लेकर क्रम से १२ राशियों के द्वादशांश होते हैं। जैसे: मेष में पहला द्वादशांश मेष का, दूसरा वृष का, तीसरा मिथुन का, इत्यादि।

ज्योतिषचक्रविचार और नवग्रहराशिचक्र इन जैन ज्योतिष ग्रन्थों में राशियों के नाम की सार्थकता बतलाते हुए लिखा है कि ६६ ताराओं का एक मेषाकार नक्षत्रपुंज ज्योतिषमण्डल में विद्यमान है। इसलिये उस आकारवाले प्रदेश की मेषसंज्ञा, १४१ ताराओं युक्त वृषाकार नक्षत्रपुंज की वृषसंज्ञा, ८५ तारिका युक्त स्त्री-पुरुषाकार नक्षत्रपुंज की मिथुनसंज्ञा, ८३ तारिका युक्त कर्कट के आकार नक्षत्रपुंज की कर्कट या कर्कसंज्ञा, ८५ तारायुक्त सिंहाकार नक्षत्रपुंज की सिंहसंज्ञा, ११० तारिका युक्त सस्य और अनलधारी कन्याकार नक्षत्रपुंज की कन्यासंज्ञा, ५१ तारिकायुक्त तुलादण्डाकार नक्षत्रपुंज की तुलासंज्ञा, ४४ तारिका युक्त वृश्चिकाकार नक्षत्रपुंज की वृश्चिकसंज्ञा, ८९ तारिका युक्त ऊर्ध्वार्ध्वनराकार निम्नार्धघोटकाकार धनुर्धारी के समान नक्षत्रपुंज की धनुसंज्ञा, ४१ तारिका युक्त मकराकार नक्षत्रपुंज की मकरसंज्ञा, १०८ तारिका युक्त

षट्धारी मानवाकार नक्षत्रपुंज की कुम्भसंज्ञा और ११३ तारिकायुक्त परस्पर पुच्छाभि-
मुख मीनाकार विशिष्ट नक्षत्रपुंज की मीनसंज्ञा कही गयी है।

भूमण्डल—जैन मान्यता में पृथ्वीमण्डल को स्थिर माना गया है। इसका वर्णन करते हुए बताया गया है कि जम्बूद्वीप, धातकीखण्डद्वीप, पुष्करवरद्वीप, बरुणिवरद्वीप, क्षीरवरद्वीप, घृतवरद्वीप, एवं अरुणवरद्वीप आदि असंख्यात द्वीप हैं। इन द्वीपों में सबसे अन्तिम द्वीप स्वयंभूरमण है। इन द्वीपों के मध्य में एक-एक समुद्र है। ये द्वीप और समुद्र आपस में एक-दूसरे को बलयाकार चूड़ी की तरह घेरे हुए हैं। जम्बूद्वीप में ७ क्षेत्र और षट् कुलाचल बताये हैं इन्हीं की ऊँचाई एवं निचाई के कारण सूर्य के उदय आदि में अन्तर बताया गया है। जैनाचार्यों ने द्वीपों का विस्तार बतलाते हुए लिखा है कि वृत्ताकारवाले जम्बूद्वीप का विस्तार एक लांग्व योजन है। आगे-आगे वाले द्वीप और समुद्रों का विस्तार (व्यास) दृनान्दना होता गया है। द्वीप और समुद्रों के मृचीन्यास, वलयन्यास एवं घनक्षेत्रादि का विस्तार से वर्णन किया है। तत्त्वार्थश्लोक-वात्तिक में पृथ्वी का स्थिरता को सिद्ध करते हुए स्वामी विद्यानन्दी ने लिखा है कि भूभ्रमणवादियों ने पृथ्वी को भ्रमणशील सिद्ध करने के लिये जो यह प्रमाण दिया कि ध्रुवतारिकाओं को केन्द्र मानकर भ्रमण करनेवाले ज्योतिषीदेव ऊर्ध्वाधरूप से भ्रमण करते हैं तथा यदि भूभ्रमण न माना जायगा तो अक्षांश, लम्बांश के तुल्य कदापि नहीं हो सवेगा, यह प्रमाण भी 'नृलोक' इस वचन से खण्डित हो जाता है क्योंकि ध्रुवतारिकाओं के ऊर्ध्वाधरूप में ज्योतिषीदेवों का भ्रमण नहीं होता। दार्शनिक ढंग से भी आचार्यों ने पृथ्वी को स्थिर सिद्ध करते हुए लिखा है कि प्रत्यक्ष में भूभ्रमण नहीं मालूम होता है, बल्कि प्रत्यक्षरूप से स्थिर पृथ्वी का ही अनुभव होता है। यह अनुभव भ्रान्त भी नहीं है क्योंकि सकल देशों और भिन्न-भिन्न समयों में रहनेवाले मनुष्यों को अभ्रान्तरूप से स्थिर पृथ्वी का ही अनुभव हो रहा है। अनुमान से भी भूभ्रमण सिद्ध नहीं हो सकता है, अविनाभावी हेतु का अभाव होने से और न स्थिर भवक्ररूप हेतु भूभ्रमण सिद्ध कर सकता है प्रमाण बाधित होने से। इस प्रकार जैनाचार्यों ने प्रबलयुक्तियों से पृथ्वी को स्थिर एवं सूर्यादिग्रहों को भ्रमणशील सिद्ध किया है।



सोमदेव सूरिका राजनैतिक दृष्टिकोण

[ले०—श्रीयुत प० गेमिचन्द्र शास्त्री ज्योतिषाचार्य, साहित्यरत्न]

जैनधर्म में जहाँ आत्मसुधार और आत्मशोधन की ओर ध्यान दिया गया है, वहाँ लौकिक समस्याओं को सुलझाने का भी पूर्ण प्रयत्न किया है। इस धर्म के आचार्यों ने केवल पारलौकिक कल्याण का निरूपण करनेवाले साहित्य का ही निर्माण नहीं किया है, किन्तु इस लोक की आर्थिक, राजनैतिक और सामाजिक बातों पर पूर्ण प्रकाश डालते हुए आध्यात्मिकता की तरंग में इस लोक की प्रत्यक्ष भौतिक—शारीरिक बातों की अवहेलना करना या उपेक्षा करना सर्वसाधारण के लिये असंभव—सा है, अतः शारीरिक आवश्यकताओं से सम्बद्ध विषयों पर भी अपनी लेखनी चलायी है।

सोमदेव सूरि व्यावहारिक जीवनोपयोगी विषयों का निरूपण करनेवाले आचार्य है; यों तो इन्होंने आध्यात्मिक विषयों का भी सूक्ष्म प्रतिपादन किया है। इनके आर्थिक दृष्टिकोण पर श्री० प्रो० रमेशचन्द्र गम० ग० का भास्कर की गत किरण में निबन्ध प्रकाशित हो चुका है, अतः प्रस्तुत निबन्ध में इनके राजनैतिक विचारों पर प्रकाश डाला जायगा।

सोमदेव सूरि ने राजतन्त्र का निरूपण किया है। इनके मतानुसार शासन की बागडोर ऐसे व्यक्ति के हाथ में होती है, जो वंश परम्परा से राज्य का सर्वोच्च अधिकारी चला आ रहा हो। राजा राज्य को म्यायी समझ कर सब प्रकार से अपनी प्रजा का विकास करता है। राजा की योग्यता और गुणों का वर्णन करते हुए बताया गया है कि 'जो' मित्र और शत्रु के साथ शासन कार्य में समान व्यवहार करता है, जिसके हृदय में पक्षपात या अपनेपने का भाव नहीं रहता और जो निग्रह—दण्ड, अनुग्रह—पुरस्कार में समानता का व्यवहार करता है, वह राजा होता है। राजा का धर्म दुष्ट, दुराचारी, चोर लुटेरे, आदि को दण्ड देना एवं साधु, सत्पुरुषों का यथोचित रीति से पालन करना है। सिर मुड़ाना, जटा धारण करना, व्रतोपवास करना राजा का धर्म नहीं है। वर्ण, आश्रम, धान्य, सुवर्ण, चाँदी, पशु आदि से परिपूर्ण पृथ्वी का पालन करना राजा का कर्म राज्य है। राजा की योग्यता के सम्बन्ध में

१ योऽनुकूलप्रतिकूलयोरिन्द्रियमस्थानं स राजा—विद्यावृद्धिमनुदेशः सू० १

२ राज्ञो हि दुष्टनिग्रहः शिष्टपरिपालनं च धर्मः; न युक्तः शिरोमुखद्वनं जटाधारणादिकम्—विद्यावृद्धिमनुदेशः, सू० २, ३

३ वर्णाश्रमवती धान्यहिरण्यपशुकुप्यवृष्टिप्रदानफला च पृथ्वी; राज्ञः पृथ्वीपालनोचितं कर्म राज्यम्—विद्यावृद्धिमनुदेशः सू० ५, ७

सोमदेव सूरि ने लिखा है कि राजा को शस्त्र और शास्त्र का पूर्ण पंडित होना आवश्यक है। यदि राजा शास्त्रज्ञान रहित हो और शस्त्र विद्या में प्रवीण हो तो भी वह कभी न कभी धोखा खाता है तथा अपने राज्य से भी हाथ धो बैठता है। जो शस्त्र विद्या नहीं जानता, वह भी दुष्टों द्वारा पराजित किया जाता है, अतएव पुरुषार्थी होने के साथ-साथ राजा को शस्त्र, शास्त्र का पारगामी होना अनिवार्य है। मूर्ख राजा से राजाहीन पृथ्वी का होना श्रेष्ठ है, क्योंकि मूर्ख राजा के राज्य में सदा उपद्रव होते रहते हैं, प्रजा को नाना प्रकार के कष्ट होते हैं। अज्ञानी नृप पशुवत् होने के कारण अन्धाधुन्ध आचरण करते हैं, जिससे राज्य में अशान्ति रहती है।

राज्य प्राप्ति का विवेचन करते हुए बताया है कि कहीं तो यह राज्यवंश परम्परा से प्राप्त होता है और कहीं पर अपने पराक्रम से राजा कोई विशेष व्यक्ति बन जाता है, अतः राज्य का मूल क्रम—वंश परम्परा और विक्रम—पुरुषार्थ, शौर्य है^१। राज्य के निर्वाह के लिये क्रम, विक्रम दोनों का होना अनिवार्य है, इन दोनों में से किसी एक के अभाव में राज्य-संचालन नहीं हो सकता है।^२ राजा को काम, क्रोध, लोभ, मान, मद और हर्ष इन छः अन्तरंग शत्रुओं पर विजय प्राप्त करना आवश्यक^३ है, क्योंकि इन विकारों के कारण नृपति कार्य-अकार्य के विचार से रहित हो जाता है, जिससे शत्रुओं को राज्य हड़पने के लिये अवसर मिल जाता है। राजा के विलासी होने से शामन प्रबन्ध भी यथार्थ नहीं चलता है, जिससे प्रजा में भी गड़बड़ी उत्पन्न हो जाती है; और राज्य थोड़े दिनों में ही समाप्त हो जाता है। शासक की दिनचर्या का निरूपण करते हुए बताया है कि उसे प्रतिदिन राजकार्य के समस्त विभागों—न्याय, शासन, आय-व्यय, आर्थिकदशा, सेना, अन्तर्राष्ट्रीय तथा सार्वजनिक निरीक्षण, अध्ययन, संगीत, श्रवण, नृत्य अवलोकन और राज्य की उन्नति के प्रयत्नों की ओर ध्यान देना चाहिये। राजा को स्वयं सहमा किसी पर विश्वास नहीं करना चाहिये, बल्कि समस्त कर्मचारियों में अपना विश्वास उत्पन्न करने की ओर लक्ष्य देना चाहिये।

सोमदेव सूरि ने राजा की सहायता के लिये मंत्री तथा अमात्य नियुक्त किये जाने पर जोर दिया है। मंत्री, पुरोहित, सेनापति आदि कर्मचारियों को नियुक्त करनेवाला नृप

१ वरमराजक भुवन न तु मृग्योराजा, न ह्यज्ञानादपर पशुरस्ति—विद्यावृद्धिसमुद्देशः, सू० ३७, ३६

२ राज्यस्य मूलं क्रमो विक्रमश्च—विद्या० स० सू० २६

३ क्रमविक्रमयोरम्बुतत्परिग्रहेण राज्यस्य दुष्करः परिणामः—विद्या० स० सू० २९

४ अयुक्तिः प्रवीणा। काम-क्रोध-लोभ-मद-मान-हर्षा। क्षितीशानामन्तरङ्गोऽरिषड्वर्गः—अरिषड्वर्ग-समुद्देशः, सू० ४

आहार्य बुद्धि—राज्य संचालक प्रतिभा सम्पन्न होता है। जो राजा मंत्री या अमात्य वर्ग की नियुक्ति नहीं करता उसका सर्वस्व नष्ट हो जाता है। राज्य का संचालन मंत्री वर्ग की सहायता और सम्मति से ही यथार्थ हो सकता है। जो शासक ऐसा नहीं करता वह अपने राज्य की अभिवृद्धि एवं संरक्षण सम्यक् रूप से नहीं कर सकता है। शासन में आयी हुई शिथिलता को मंत्रीगण ही दूर कर सकते हैं, वे अपनी बुद्धि द्वारा राज्य की अभिवृद्धि में सब प्रकार से योगदान देते हैं। मंत्रियों के गुणों का वर्णन करते हुए बताया है कि पवित्र, विचारशील, विद्वान्, पक्षपात रहित, कुलीन, स्वदेशज, न्यायप्रिय, व्यसन रहित, सदाचारी, शस्त्र विद्या निपुण, शासनतंत्र के विशेषज्ञ को ही मंत्री बनाना चाहिये। मंत्रिमंडल राज्य व्यवस्था का अविच्छेद्य अंग माना गया है। भारतीय नीतिशास्त्र में मंत्री, अमात्य या सचिव परिषद् पर सर्वत्र जोर दिया गया है। कौटिल्य के अर्थ शास्त्र में भी राज्य व्यवस्था का कर्ता-धर्ता मंत्रिमंडल माना गया है।

मन्त्रिमण्डल के सदस्यों की संख्या निर्दिष्ट करते समय आचार्य सोमदेव सूरि ने ३, ५ अथवा ७ से अधिक मंत्रिसंख्या होने की राय नहीं दी है। मंत्रिमंडल के सदस्यों की संख्या के सम्बन्ध में मध्यकालीन साहित्य में मत भेद है; बाहस्पत्य १६, औशनस २०, शुक्र १० और मानवसम्प्रदाय ने १२ मंत्रियों की संख्या बतायी है। सोमदेव सूरि ने राज्य की आवश्यकतानुसार ३ से ७ तक संख्या बतायी है, उनका कथन है कि अधिक संख्या के रहने से शासन व्यवस्था में गड़बड़ी होने की संभावना है।

१ मन्त्रिपुरोहितमेनापतीनां यो युक्तमुक्तं कगेति स आहार्यबुद्धिः—मन्त्रि-समुद्देशः, सू० १

२ व्याधिवृद्धौ यथा धैर्यः श्रीमन्नामाहितोद्यमः ।

व्यसनेषु तथा राजः कृतयत्ना नियोगिनः ॥

नियोगिभिर्विना नास्ति राज्यं भूपे हि केवले ।

तस्मादमी विधातव्या रक्षितव्याश्च यत्नतः ॥

—यशस्तिलकचम्पू आ० ३ श्लोक० २१-२६

३ शुचय स्वामिनि स्निग्धा राजराज्ञान्वेदिनः । मन्त्राधिकारिणो राज्ञामभिजाताः स्वदेशजाः यशस्ति ल० आ० ३ श्लो० ११०

ब्राह्मणक्षत्रियविशामेकतम स्वदेशजमाचाराभिजनविशुद्धमव्यसनिनमव्यभिचारिशमधीतास्त्रिव्य-
वहारतन्त्रास्त्रजमशेषोपाधिबिशुद्धं च मंत्रिणं कुर्वीत ।—नीतिवा० मंत्रिस० सू० ५

४ एको मंत्री न कर्त्तव्यः एको हि मंत्री निरवग्रहश्चरति मुखाति च कार्येषु कृच्छ्रेषु; द्वावपि मंत्रिणौ न कार्बौ; त्रयः पञ्च सप्त वा मंत्रिणस्तैः कार्याः; बहवो मंत्रिणः परस्परं स्वमतीरुर्कथयन्ति

—नीतिवा० मंत्रिय० सू० १६, १७, ६८, ७१, ७३

मंत्रियों का कार्यक्षेत्र शासन के अतिरिक्त नयी नीति निर्धारण करना, राज्य के आय व्यय के सम्बन्ध में नीति बनाना, राजकुमारों की शिक्षा-दीक्षा का प्रबन्ध करना, उनके राज्याभिषेक में भाग लेना, परराष्ट्र नीति निर्धारण करना एवं साम्राज्य के समस्त कार्यों की देखरेख करना उनके कार्यों में परिगणित थे। यद्यपि सोमदेव सूरि ने मंत्रियों के कार्यों का विभाजन नहीं किया है किन्तु यशस्तिलक ने उन्होंने यशोधर राजा के मंत्रिमण्डल का जो कार्यविभाजन किया है, उससे मालूम होता है कि मंत्रियों के कार्य पृथक् पृथक् थे।

मध्ययुग में धर्म राज्य से पृथक् नहीं माना जाता था, अतः राजा की परिषद् में एक पुरोहित भी रहता था, जिसका कार्य शत्रु के अनिष्टकारक अनुष्ठानों का प्रतीकार करना, पौरोहित्य कर्म द्वारा राज्य की अभिवृद्धि करना, आधि-व्याधि को नष्ट करना, सेना को मौलिक शक्ति द्वारा चल प्रदान करना एवं प्रजा के धार्मिक कार्यों का निरीक्षण करना आदि बताया है। इसे शास्त्र, शाम्भ्र, दण्डनीति, ज्योतिष, मंत्रमन्त्र आदि का पूर्ण पण्डित होना अनिवार्य है। पुरोहित की गणना मंत्रिमण्डल में नहीं की है, बल्कि राजवृद्धि के लिये शुभ मुहूर्तों एवं अन्य भविष्य के निरूपण के लिये उसका सम्मान्य पूर्ण पृथक् स्थान बताया है। पुरोहित के स्थान पर ब्राह्मण जाति का ही व्यक्ति नहीं नियुक्त किया जाना चाहिये, बल्कि कोई भी कुलीन सदाचारी व्यक्ति जो नीतिशास्त्र और ज्योतिष का विद्वान हो, इस पद पर आसीन किया जा सकता है।

सोमदेव सूरि का शाम्भ्र परिषद् में पुरोहित को सम्मिलित करना परम्परा निर्वाह का द्योतक ही प्रतीत होता है क्योंकि राजा के यहाँ ऐसे चतुर गुणज्ञ विद्वान और भी रहते थे, जो प्रजा में धार्मिकता का प्रचार एवं राजा के लिये भविष्य फल का प्रतिपादन कर सकते थे। फिर भी इन्होंने पुरोहित के पद में पर्याप्त संशोधन किया है, उसकी गणना मंत्रिमण्डल में गौरावरूप से की है अर्थात् मंत्रिमण्डल में पुरोहित का रहना इनके मत से आवश्यक नहीं है, हाँ भविष्यफल जानने के लिये एक ऐसे विद्वान को राजा को अवश्य नियुक्त करना चाहिये जो राज्य के धार्मिक स्वास्थ्य की देखरेख कर सके। सोमदेव सूरि अपने समकालीन सभी नीतिकारों में यह मौलिकता लाये है। पुरोहित के पद, गुण, योग्यता आदि बातों में उन्होंने परम्परा का निर्वाह नहीं किया, बल्कि इस सम्बन्ध में अपने मौलिक विचार रखे हैं।

१ पुरोहितमुद्रितोदितकुलशील षडंगवेदं दैवे निमित्तं दण्डनीत्यामभिविनीतमावदां दैवीनां मानुषीणां च प्रतिकर्तारं कुर्वीत ॥ राज्ञो हि मंत्रिपुरोहितां मानापितरौ अतस्तौ न केषुचिद्वाभिच्छ्रुतेषु विस्तरयेत् ॥ अमानुष्योऽग्निवर्षमनिवर्षं मरकी दुर्मिक्षं सस्योपघातो जंतुसर्गो व्याधिर्भूतपिशाच-शाकिनीमर्षन्यालमृषकाश्चेत्यापदः ॥—नीतिवा० पुरोहित समुद्देश, सू० १-३

अन्ताराष्ट्रीय विभाग—इसका प्रधान उद्देश्य राज्य को सुदृढ़ करना, सोमदेव सूरि ने बताया है। इस विभाग का प्रधान राजा या 'सन्धि-विग्रहिक' को होना चाहिये। यह नियुक्त व्यक्ति राजा से मन्तव्य कर युद्ध या मित्रता करने की नीति निर्धारित करे। इस विभाग में दूत नामक एक कार्यकर्ता नियुक्त किया जाना चाहिये जो अन्य राज्यों में राजदूत का कार्य भलीभाँति सम्पादन कर सके। दूत को चतुर, सदाचारी, अव्यसनी, उदार, प्रत्युत्पन्नमति, प्रतिभावान्, विद्वान्, वाचाल, कुलीन, सहिष्णु, शूरवीर एवं स्वामिभक्त होना चाहिये। इस दूत का निर्वाचन भी मंत्रिमण्डल द्वारा ही होना आवश्यक है तथा इस पद के लिये कई व्यक्ति खड़े होने को लिखा है। राजदूत का समस्त प्रबन्ध और व्यवहार राज्य को उठाना पड़ेगा।

राजदूत तीन प्रकार के बताये गये हैं— निमृष्टार्थ, परिमितार्थ और शासनहर। जो दूत राजा का प्रतिनिधि होकर सन्धि, विग्रह आदि सभी कार्य करने में स्वतन्त्र हो, जिसे राज्य की ओर से समस्त अधिकार प्राप्त हो और जो अन्य राज्य में अपने राज्य का अभिवृद्धि के लिये समस्त साध्य-प्रयत्न स्वतन्त्र होकर कर सके वह निमृष्टार्थ, जो केवल अपने राजा की बात को ही कह सके, अन्य अपनी ओर से कुछ करने या कहने का अधिकारी न हो वह परिमितार्थ एवं जो राज्य के लिखित सन्देश को अन्य राजा को पढ़कर सुनाये और जो लिखित राजाज्ञा प्राप्त किये बिना कुछ भी कार्य करने का अधिकारी न हो वह शासनहर कहलाता है। प्रधान राजदूत निमृष्टार्थ को ही माना गया है। यद्यपि इसका भी राज्य का आदेश कार्य करने के लिये प्राप्त करना आवश्यक होता है, तो भी यह दौत्य कार्य में स्वतन्त्र ही रहता है।

१ अनामन्तेष्वथं पु दूतो मत्री—नीतिवा० दूत स० सू० १

२ स्वामिभक्तिरव्यसनिता दाक्ष्यं शचिन्वममुखता प्रागल्भ्य प्रतिभानवत्वं श्रान्ति परममवेष्टित्वं जातिश्च प्रथमे दूतगुणा ॥—नीतिवा० दूत स० सू० २

दक्षः शूरः शुचिः प्राज्ञः प्रगल्भः प्रतिभानवान् ।

विद्वान्वाग्मी निनिक्षिप्तः द्विजन्मा स्थविरः प्रियः ॥

—यश० आ० श्लो० १५१

३ कदाचित्सत्तत्सम्मानदानाह्लादितसमस्तमित्रतन्त्रः सचिवलोकमतिसमुद्भूतमन्त्रः श्रीविलासिनी-सूत्रितैश्वर्यवरेषु वसुमतीश्वरेषु खलु दूतपूर्वाः सर्वेऽपि सन्ध्यादयो गुणा इत्यवधार्या कार्या । इति गुणविशिष्टमशेषमनीषिपुरुषपरिषदिष्टमस्मिन् प्रयागे सामग्रीसुविधेय॥

—यश० आ० ३ पृ० ३६५

४ स त्रिविधो निमृष्टार्थः परिमितार्थः शासनहरश्चेति ।

यत्कृतौ स्वामिनः सन्धिविग्रहौ प्रमाणं स निमृष्टार्थः ॥

—नीति० दूतस० सू० ३-४

सेना विभाग—का निरूपण करते हुए बताया गया है कि राज्य को सुरक्षित रखने एवं शत्रुओं के आक्रमणों से बचने के लिये एक सुदृढ़ और बहुत बड़ी सेना की आवश्यकता है^१। यह विभाग अत्यन्त महत्त्वपूर्ण बताया गया है, राज्य की आय का अधिकांश भाग इसमें खर्च होना चाहिये। इस विभाग की आवश्यक सामग्री एकत्रित करने एवं सेना सम्बन्धी व्यवहार के संचालन के लिये एक अध्यक्ष होता है, जिसे सेनापति या महाबलाधिकृत कहा गया है। गजबल, अश्वबल, रथबल और पदातिबल ये चार शाखाएँ सेना की बतायी हैं। इन चारों विभागों के पृथक् पृथक् अध्यक्ष होते हैं, जो सेनापति के आदेशानुसार कार्य करते हैं। चारों प्रकार की सेना में गजबल सबसे प्रधान बताया है,^२ क्योंकि एक-एक सुशिक्षित हाथी सहस्रों योद्धाओं का संहार करने में समर्थ होता है। शत्रु के नगर को ध्वंश करना, चक्रव्यूह तोड़ना, नदी, जलाशय आदि पर पुल बनाना एवं अपनी सेना की शक्ति को दृढ़ करने के लिये व्यूह रचना करना आदि कार्य भी गजबल के हैं^३। गजबल का निर्वाचन बड़ी योग्यता और बुद्धिमत्ता के साथ करना चाहिये। मन्द, मृग, संकीर्ण और भद्र इन चार प्रकार की जातियों के हाथी तथा ऐरावत, पुण्डरीक, कामन, कुमुद, अञ्जन, पुष्पदन्त, सार्वभौम और सुप्रतीकान इन आठ कुलों के हाथियों को ही पहण करना इस बल के लिये आवश्यक है। गजों के चुनाव के समय जाति, कुल, वन और प्रचार इन चारों बातों के साथ शरीर, बल, शूरता और शिक्षा पर भी ध्यान रखना आवश्यक^४ है। अशिक्षित गजबल राजा के लिये धन और जन का नाशक बताया गया है^५।

अश्वबल की शक्ति भी सैनिक दृष्टि से महत्त्वपूर्ण मानी गयी है, इसे जंगम सैन्यबल बताया है। इस सेना द्वारा दूरवर्त्ती शत्रु भी वश में हो जाता है; शत्रु की बड़ी-बड़ी शक्ति का दमन, युद्धक्षेत्र में नाना प्रकार का रणकौशल एवं समस्त मनोरथ

१ द्रविणदानप्रियभाषणाभ्यामरातिनिवारणेन यद्विदित स्वामिनं सर्वावस्थासु बलोमं वृणोतीति बलम् ।—नीति० वा० बलस० सू० १

२ बलेषु हस्तिनः प्रधानमङ्ग स्वैस्वयवैरष्टयुधा हस्तिनो भवन्ति ।

—नीतिवा० बलस० सू० २

३ हस्तिप्रधानो विजयो राज्ञां यदेकोऽपि हस्ती सहस्रं योध्यति न सीदती प्रहारसहस्रेणापि ॥ सुखेन यानमात्मरक्षा रिपुपुरावमर्दनमरिष्यहविषातो जलेषु सेन्तुबन्धा वचनादन्यत्र सर्वविनोदहेतवः—श्वेति हस्तिगुणा ।—नीतिवा० बलस० सू० ३, ६

४ जाति, कुल वन प्रचारश्च न हस्तिनां प्रधानं किन्तु शरीरं बलं शौर्यं शिक्षा चदुचिता । सामग्रीसम्पत्तिः ॥—नीतिवा० बलस० सू० ४

५ अशिक्षिता हस्तिन केवलमर्थप्राणहराः—नीति वा० बलस० सू० ५

सिद्धि इस बल द्वारा होती है।' अश्वबल के निर्वाचन में भी अश्वों के उत्पत्ति स्थान,^१ उनके गुणावगुण, शारीरिकशक्ति, शौर्य, चपलता आदि बातों पर ध्यान देना चाहिये। रथबल का निरूपण करते हुए उसकी आवश्यकता, कार्य, अजेय शक्ति आदि बातों पर पूर्ण प्रकाश डाला है। इस बल के निर्वाचन में धनुर्विद्या के ज्ञाता योद्धाओं की उपयुक्तता का विशेष ध्यान रखना आवश्यक है। पदातिबल में पैदल सेना का निरूपण किया है, पैदल सेना को अस्त्र-शस्त्र में पारंगत होने के साथ-साथ शूरवीर, रणनुरागी, साहसी, उत्साही, निर्भय, सदाचारी, अन्यसनी, दयालु होना अनिवार्य बताया है। जबतक सैनिक में उपर्युक्त गुण न होंगे, वह प्रजा के कष्ट निवारण में समर्थ नहीं हो सकता है। सेवाभावी और कर्तव्य परायण होना प्रत्येक प्रकार की सेना के लिये आवश्यक बताया है।

सेनापति की योग्यता और गुणों का कथन करते हुए सोमदेव सूरि ने कहा है कि कुलीन, आचार-व्यवहार सम्पन्न, पण्डित, प्रेमिल, पवित्र क्रियवान, पराक्रमशाली, प्रभावशाली, बहु कुटुम्बी, नीतिविद्या निपुण, सभी अस्त्र-शस्त्र सवारी-लिपि भाषाओं का पूर्ण जानकार, सभी का विश्वास और श्रद्धा भाजन, सुन्दर, कष्टसहिष्णु, साहसी युद्धविद्या निपुण तथा दया, दक्षिण्यादि नाना गुणों से विभूषित सेनापति होता है। इसमें कायरता, वासना, निष्ठुरता, असहयोगिता, निन्दा, ईर्ष्या, व्यवसन-प्रवृत्ति, असमयज्ञता, अनावश्यक व्यय आदि दुर्गुणों का अभाव रहना अनिवार्य बताया है। सेनापति की गणना राजा के प्रधान अधिकारियों में की गयी है। इसका निर्वाचन राजा को मंत्रियों की सहायता से बहुत सोच-समझ कर करना चाहिये। सोमदेव सूरि ने इस विभाग का बड़ा भारी उत्तरदागित्व बताया है। राज्य की रक्षा और उसकी अभिवृद्धि करना इस विभाग का ही काम माना है।

पुलिस विभाग—की व्यवस्था के सम्बन्ध में उल्लेख करते हुए सोमदेव सूरि ने कोट्टपाल—दण्डपाशिक को इस विभाग का प्रधान बताया है। चोरी, डकैती, बलात्कार आदि के मामले पुलिस द्वारा सुलझाये जाते थे। पुलिस को बड़े-बड़े मामलों में सेना की सहायता भी लेने को लिखा है। इस विभाग को सुदृढ़ करने के लिये गुप्तचर नियुक्त

१ अश्वबलं सैवस्य जंगम प्रकारः । अश्वबलप्रधानस्य हि राशः कदनकन्दुककीडा प्रसीदन्ति, भवन्ति दूरस्था अपि कस्थाः शत्रव आपस्तु सर्वमगोरसिद्धयस्तु संगमा एव शरक्षमवस्कन्दः परानीकभेदनं च नुरंगमसाध्यमेतत् ॥—नीति० ब० सू० ६

२ तजिका स्थलाक्षा करोत्तरा गाजिगाथा केकाथा पुष्पाहारा—इत्यादि बलस० सू० १०

३ रथैरवमर्दित परवशं सुखेन जीयते मौक्तिक-वृत्त-श्रेणी सिन्धुदण्डिके-पूर्व पूर्व वशं यतनं—बल स० सू० १२

करना आवश्यक है। गाँवों में मुखिया को ही पुलिस का उच्चाधिकारी बताया है। धन सम्पत्ति, पशु आदि के अपहरण की पूरी तहकीकात मुखिया को ही करनी चाहिये। मुखिया अपने मामलों की जाँच में गुप्तचरों से भी सहायता ले सकता है। पुलिस विभाग की सफलता बहुत कुछ गुप्तचर—सी० आई० डी पर ही आश्रित मानी गयी है। गुप्तचर के गुणों का निरूपण करते हुए बताया है कि संतोषी, जितेन्द्रिय, सजग, निरोगी, सत्यवादी, तार्किक और प्रतिभाशाली व्यक्ति को इस महत्त्वपूर्णपद पर नियुक्त करना चाहिये। जो राजा गुप्तचर नियुक्त नहीं करता है, वह अपनी प्रजा पर ठीक तरह से शासन नहीं कर सकता है। गुप्तचर के लिये कपटी, धूर्त, मायावी, शकुन-निमित्त-ज्योतिष-विशारद, गायक, नर्तक, विदूषक, वैतालिक, ऐन्द्रजालिक होना चाहिये। यो तो ३४ प्रकार के व्यक्तियों को चर नियुक्त करने पर जोर दिया है। पुलिस विभाग की व्यवस्था के लिये अनेक कानून भी बताये गये हैं तथा शासन के लिये अनेक पदों एवं उनके कार्यों का प्रतिपादन किया गया है। यशस्तिलक में गुप्तचरों के साथ या उनके नीचे कुछ ऐसे व्यक्तियों का नाम भी बताया गया है जो आजकल आई० जी० के पद के तुल्य होता था। पुलिस के अधिकार आज की अपेक्षा सोमदेव मूरि ने कम ही बताये हैं। हाँ, सेनापति का आदेश लेकर पुलिस अफसर स्वतन्त्रतापूर्वक भी मामलों की जाँच कर सकता है। कई धाराएँ ऐसी निर्धारित की गयी हैं जिनमें पुलिस को चोरी, बलात्कार, पशुधनापहरण के मामलों की जाँच का पूरा अधिकार है।

कोश विभाग—का वर्णन करते हुए सोमदेवमूरि ने राज्य संचालन के लिये कोश पर बड़ा भारी जोर दिया है। जो राजा सम्पत्ति, विपत्ति के समय के लिये कोश संचय करता है, वही अपने राज्य का विकास कर सकता है। कोश में सोना, चाँदी, द्रुम—मुद्राएँ धान्य का संग्रह होना चाहिये। इन आचार्य ने कोश की महत्ता दिखाने के लिये कोश को ही राजा बताया है। क्योंकि जिसके पास द्रव्य है वही तो संग्राम में

१ स्वपरमगडल कार्याकार्याव तोरुने चरा. चक्षुषि क्षितिपतीनाम् ॥—नी० च० सू० १

२ अर्कोप्यममान्यमसृषामाधित्वमभ्युहकश्च चारगुणाः । ज्ञात्रकापटिकोदास्थितगृह्यतिवैदेहि-
कनापनिकगतयमपट्टिकाऽहितुषिडकशौषिडकशौभिक पाटश्चर बिटविदूषकपीठमर्दननत्तकगायकवादक-
धारजीवनगणकराकुनिकभषगैन्द्रजालिकनैमित्तिकसूदारासिकसंवादकरीक्षणकूरजडमूकबधिरान्धबुद्धमा-
न्यस्थायिवायिभेदेनावसर्पवगः ॥— नीति वा० चार स० सू० २, ८

१ यो विपदि सशपदि च स्वामिबस्तंश्रभ्युदयं कीशवतीति कोशः ॥

सातिशयहिरण्यरजतप्रायोव्यावहारिकमायकबहुषो महापदि व्ययसहस्रेति कोशगुणाः

नीतिवा० कोश स० सू० १-२

विजय प्राप्त कर लेता है। धनहीन को संसार में कुटुम्बी—स्त्री पुत्रादि भी छोड़ देते हैं अतः राजाओं की सबसे बड़ी शक्ति धन ही है। इस एक चीज के होने से ही समस्त वस्तुओं का प्रबन्ध किया जा सकता है। कोश संग्रह में प्रमुख धान्य संग्रह को बतलाया है, क्योंकि सबसे अधिक प्रधानता इसी की है। धान्य के होने से ही प्रजा और सेना की जीवन यात्रा चल सकती है। युद्धकाल में भी धान्य की विशेष आवश्यकता पड़ती है। रस संग्रह में लवण—नमक को प्रधानता दी गयी है, क्योंकि लवण के बिना भोजन में स्वाद नहीं आ सकता है। कोश की वृद्धि और संचय के समय रस और धान्य के संग्रह पर विशेष ध्यान देना आवश्यक है।

आय-व्यय—की व्यवस्था करने के लिये पाँच प्रकार के अधिकारी नियुक्त करने चाहिये, जिनके नाम आदायक, निबन्धक, प्रतिबन्धक, नावीग्राहक और राजाध्यक्ष बताये हैं।^१ आदायक का कार्य दण्ड आदि के द्वारा प्राप्त द्रव्य को ग्रहण करना; निबन्धक का कार्य विवरण लिखना, प्रतिबन्धक का रुपये देना, नावीग्राहक का भाण्डार में रुपये रखना और राजाध्यक्ष का कार्य सभी आय-व्यय के विभागों का निर्गोक्षण करना होता है। राज्य की आमदनी व्यापार, कर, दण्ड आदि से तो करना चाहिये, पर विशेष अवसरों पर देवमन्दिर, ब्राह्मण, क्षत्रिय और वैश्यो का संचित धन, वेश्याओं, विधवा स्त्रियों, जमीन्दारों, धनियों, ग्रामकूटों, सम्पन्न कुटुम्बों एवं मंत्री, पुरोहित, सेनापति, प्रभृति अमात्यों से धन लेना चाहिये।^२

व्यापारिक उन्नति—के लिये बताया गया है कि जिस राज्य में कृषि, व्यापार और पशु पालन की उन्नति नहीं होती वह राज्य नष्ट हो जाता है। राजा को अपने यहाँ के माल को बाहर जाने से रोकने के लिये तथा अपने यहाँ बाहर के माल को न आने

१ कोशो राजेऽयुच्यते न भूपतानां शरीर । यस्य हस्ते द्रव्यं स जयति । धनहीनकलत्रेणापि परित्यज्यते किं पुनर्नाम्यै । न खलु महान् कुलीनश्च यस्यास्ति धनमनून ।—

नीति वा० कोश स० सू० ७-११

२ सर्वसङ्ग्रहेषु धान्यसंग्रहो महान् । यतस्तन्निबन्धनं जीवितं सकलप्रपासरच ॥ न खलु मुखे क्षिप्तः खरोऽपि द्रुमः प्राणश्राणाय यथा धान्यम् ॥—नीति० अमात्य समुद्देश सू० ६५

३ लवणसंग्रहः सर्वरसानामुत्तमः । सर्वरसमयमप्यन्नमलवणं गोमयायते ॥

नीतिवा० अ० स० सू० ६६-७०

४ आदायकनिबन्धकप्रतिबन्धकनावीग्राहकराजाध्यक्षा. करणानि ।—नीति० अ० सू० ४९

५ देवद्विजवशिजां धर्माध्वरपरिजनानुपयोगिद्रव्यभागैरक्षयविधवानियोगिग्रामकूटगणिकासंघ-
पाखण्डि विभवप्रत्यादानैः सङ्ग्रहपौरजनपद्विविणसंविभागप्राधानैरनुपक्षयश्रीका मन्त्रिपुरोहितसामन्त-
भूषाकानुनयग्रहागमनाम्नां क्षीणकोशः कोशं कुर्यात्—नी० को० सू० १४

देने के लिये अधिक कर लगाना चाहिये। अपने यहाँ व्यापार की उन्नति के लिये राजा को व्यापारिक नीति निर्धारित करना, यातायात के साधनों को प्रस्तुत करना एवं वैदेशिक व्यापार के सम्बन्ध में कर लगाना या अन्य प्रकार के नियम निर्धारित करने चाहिये। राज्य की आर्थिक उन्नति के लिये वाणिज्य और व्यवसाय को बढ़ाना, माल के आने-जाने पर कर लगाना प्रत्येक राजा के लिये अनिवार्य बताया है।

युद्धनीति—का वर्णन करते हुए सोमदेवसूरि ने बताया है कि सर्व प्रथम शत्रु को बश में करने के लिये नीति का प्रयोग करना चाहिये। जब शत्रु कूटनीति से बश में न हो तो उसके साथ वीरतापूर्वक युद्ध करना चाहिये। कभी-कभी बुद्धिमान राजा अपनी कुशाग्र बुद्धि द्वारा बलवान् शत्रुको भी बश में कर लेते हैं। जिम काय को सहस्रों की तदाद में एकत्रित चतुरंग सेना नहीं कर पाती है, उसीको प्रजा के बल से नृपति कर लेता है। युद्ध के लिये जाते समय को व्यवस्था का वर्णन करते हुए बताया है कि राजा को दुर्ग में जल और खाद्य पदार्थों की व्यवस्था कर दुर्ग से आगे शत्रु के साथ युद्ध करना चाहिये, जिमसे समय पूरने पर जल और खाद्य पदार्थों का उपयोग दुर्ग में प्रवेश कर किया जा सके। यदि शत्रु युद्ध द्वारा बश में न किया जा सके तो उसके साथ ऐसी नीति का व्यवहार करना चाहिये जिससे वह क्षुब्ध द्वारा बश में हो सके। शत्रु की सेना में फूट डालना, शत्रु सैनिकों को अपनी ओर भिलाना, अपनी सेना को सब प्रकार मंजुष्ट करना, अमोत्य और सेनापति को धन-धान्य द्वारा प्रसन्न करना, प्रजा में सब प्रकार शान्ति रखने की चेष्टा करना, शत्रु के राज्य के ऊपर अन्य किसी राजा द्वारा आक्रमण करा देना, शत्रु सेना की खाद्य सामग्री नष्ट कर देना, शत्रु द्वारा अधिकृत अपने देश की सम्पत्ति नष्ट कर देना आदि नीति का प्रयोग करना आवश्यक बताया है। युद्धों के लक्षण और भेद बतलाते हुए कूटयुद्ध, तूष्णीयुद्ध आदि भेदों का सुन्दर विवेचन किया है, जिससे युद्ध सम्बन्धी नीति का पूर्ण परिचय मिल जाता है। कूटयुद्ध में बताया है कि एक ओर से छोटी-सी सेना की टुकड़ी लेकर शत्रु सेना पर आक्रमण करे तथा दूसरी ओर से

१ इति पद्यपाठनं वाणिज्या च वार्ता वैश्वानाम् । वार्तामिश्रद्धौ सर्वाः समृद्धयो राज्ञः ॥
यत्कृद्भिर्बलात्प्रवर्धयन्तं च देशान्तरभाषाबाधामप्रवेशो हेतुः ॥

—नीति वा० वार्ता स० सू० १, २, ११

भूवर्धं नृपाणां नयो विक्रमवत् न भूमिर्वाग्माव ॥ बुद्धिपुदेव परं जेतुमशक्तः शस्त्रयुद्धमुपयु-
ज्ये ॥ न तथेवमः प्रभवन्ति यथा प्रज्ञावतां प्रज्ञाः । प्रज्ञा ह्यमोघं शस्त्रं कुशलबुद्धीनां ॥

—नीति० युद्ध स० सू० १, ४, ५, ८

१ अन्त्याभिधुनं प्रयात्कमुपक्रमान्योपचालनकरं कूटयुद्धं ॥—नीति वा० युद्ध स० सू० १०

दूसरी टुकड़ी द्वारा, जिसका शत्रु को पता भी न लगे घावा कर दे, जिससे शत्रुसेना अपने आप अस्त्र-शस्त्र छोड़कर भाग जायगी। यह आक्रमण इतनी बुद्धिमानी और दूरदर्शिता के साथ करना चाहिये, जिसमें विरोधी सेना में भगवद् मंच जाय और मैदान खाली हो जाय। इसी प्रकार तूष्णी युद्ध में बताया गया है कि विष प्रयोग, विषैली वेश्याओं का प्रयोग, खाद्य पदार्थों में विषमिश्रण, राजा या प्रधान सेनापति को कर्त्तव्य द्युत करने के लिये व्यसनों का उपयोग करना, जिससे बिना युद्ध किये ही शत्रुवश में हो जाय, तूष्णीयुद्ध है।

राजा को युद्धक्षेत्र में काम आये सैनिकों के परिवार के भरण-पोषण का प्रबन्ध करना आवश्यक है। जो राजा ऐसा नहीं करता वह उम सैनिक के परिवार का ऋणी है। इसी तरह सैनिक को युद्धक्षेत्र में युद्ध को अश्वमेध के समान कन्याणकारी समझना चाहिये। जो रणक्षेत्र में भागता है, उसका इस लोक और परलोक में कन्याण नहीं हो सकता। युद्ध क्षेत्र के लिये गमन करने की विधि का निरूपण करते समय बताया है कि राजा को आधी सेना रणक्षेत्र में भेजनी चाहिये और आधी सेना दुर्ग में सुरक्षित रखनी चाहिये तथा नवीन सैनिकों की शिक्षा भी आरम्भ कर देनी चाहिये। युद्धकाल में कृषि और पशुओं की वृद्धि का भी पूर्ण ध्यान रखना आवश्यक है। सैनिकों के परिनिष्क्रमण के सम्बन्ध में भी कई नियम निर्धारित किये हैं, जो कि आजकल की युद्धनीति से बहुत कुछ साम्यता रखते हैं।

न्यायालय की व्यवस्था—और उसके लिये नियमों का निर्धारण करते हुए सोमदेव सूरि ने अनेक नियमोपनियम बताये हैं तथा राजनीति की अनेक पेचीदी बातों का वर्णन किया है। इन्होंने जनपद—प्रान्त, विषय—जिला, मण्डल—तहसील, पुर—नगर और ग्राम इनकी शासन प्रणाली संक्षेप में बतलायी है। राजा की एक परिषद् होनी चाहिये, जिसका राजा स्वयं सभापति हो और यही परिषद् विचारों—मुकद्दमों का फैसला करे। परिषद् के सदस्य राजनीति के पूर्ण ज्ञाता, लोभ, पक्षपात से रहित और न्यायी हों। वादी एवं प्रतिवादी के लिये अनेक प्रकार के

१ विषविषमपुरुषोपनिषद्वाग्योपजापैः परोपचानानुष्ठानं तूष्णीयुद्धः ॥

नीति वा० यु० म० सू० ११

२ राजा राजकार्येषु मृतानां मन्तविमपोषयन्त्यभागी स्यात् साधुनोपचर्यते तन्मेव ॥

—नी० यु० सू० १२

३ स्वामिनः पुरःसरत् युद्धेऽश्वमेधसमं । युधि स्वामिनं परिषजतो नास्तीहामुत्र च कुशलं ॥

नी० यु० सू० १४-१५

४ देवैः—नीतिवाक्यामृतं युद्धसमुद्देश सू० १६-१०५

नियम बसलाते हुए कहा है कि जो अपना मुकद्दमा दायर कर समय पर उपस्थित न हो, जिसके बयान में पूर्वापर विरोध हो, जो बादी या प्रतिवादी बहस द्वारा निरुत्तर हो जाय या स्वयं प्रतिवादी को छल से निरुत्तर कर दे वह सभा द्वारा दण्डनीय है। वाद-विवाद के निर्णय के लिये लिखित, साक्षी, भुक्ति—अधिकार जिसका बारह वर्ष तक उपयोग किया जा सका है, प्रमाण हैं। न्यायालय में साक्षी के रूप में ब्राह्मण से सुवर्ण और यज्ञोपवीत के स्पर्शन रूप शपथ, क्षत्रिय से शस्त्र, रत्न, भूमि, वाहन के स्पर्शनरूप शपथ, वैश्य से कान, बाल, और काकिणी—एक प्रकार का सिक्का के स्पर्शन-रूप शपथ एवं शूद्रों से दूध, बीज के स्पर्शनरूप शपथ लेनी चाहिये। इसी प्रकार जो जिस काम को करता है, उससे उसी कार्य के छूने की शपथ लेनी चाहिये। इस तरह गुण-दोषों का विचार कर यथार्थ न्याय करना चाहिये। राज्य व्यवस्था के लिये अनेक धाराओं का निरूपण किया है। मुकद्दमे के निर्णय के लिये राजा को प्रत्यक्ष, अनुमान, लिखित, इन तीनों प्रमाणों का उपयोग करना चाहिये*। इस प्रकार तन्त्र—शासन व्यवस्था सम्बन्धी नियमों का वर्णन मोमदेवभूरि ने किया है।

अबाय—नीति का वर्णन करते हुए सन्धि, विग्रह, आसन, द्वैधीकरण और संश्रय इन* छः गुणों का तथा राजनीति के साम, उपदान, दण्ड और भेद इन चार अंगों का विस्तार सहित प्रतिपादन किया है।

सन्धि—“पणवन्धः सन्धि” अर्थात् जब राजा को यह विश्वास हो जाय कि थोड़े ही दिन में उसकी सैन्य संख्या बढ़ जायगी तथा उसमें अपेक्षाकृत बल अधिक आ जायगा तो वह क्षति स्वीकार कर भी सन्धि कर ले अथवा प्रबल राजा से आक्रान्त हो और बचाव का उपाय न हो तो कुछ भेट देकर सन्धि कर ले।

विग्रह—“अपराधो विग्रहः” अर्थात् जब अन्य राजा अपराध करे, राज्य पर आक्रमण करे या राज्य की वस्तुओं का अपहरण करे तो उस समय उसे दण्ड देने की व्यवस्था करना, विग्रह है। विग्रह के समय राजा को अपनी शक्ति, कोश और बल—सेना का अवश्य विचार करना चाहिये।

१ नाविचार्य कार्यं किमपि कुर्यात् । प्रत्यक्षानुमानागमैर्यथावस्थितवस्तुष्ववस्थापनहेतुविचारः ।

नीति वा० वि० स० सू० १-२

२ सन्धिविग्रहपणासनासंश्रयद्वैधीभावाः षाड्गुण्यं ॥—नीति० वा० सू० ४५

अष्टशास्त्रं चतुर्भूतं षष्टिपत्रं द्वये स्थितम् ।

षट्पुष्पं त्रिफलं कृष्णं यो ज नाति स नीतिवाक् ॥

—व्यासस्तिकक आ० ३ श्लो० २५९

यान — ‘अभ्युद्यो यान’—शत्रु के ऊपर आक्रमण करना या शत्रु को बलवान समझ कर अन्वत्र चला जाना यान है।

आसन—‘उपेक्षणभासन’—यह एक प्रकार विराम सन्धि का रूपान्तर है। जब उभयपक्ष की सामर्थ्य घट जाय तो अपने-अपने शिविर में विश्राम के लिये आदेश देना अथवा मंत्री परपक्ष और स्वस्वामी की शक्ति एवं सैन्य संख्या समान देखकर अपने राजा को एकभावस्थान लेने का जो आदेश देता है, वह आसन है।

संश्रय—‘परस्यात्यापणं संश्रयः’—शत्रु से पीड़ित होने पर या उससे क्लेश की आशंका कर किसी अन्य बलवान राजा का आश्रय लेना संश्रय है।

द्वैधीकरण—‘एकेन सह सन्ध्ययान्येन सह विग्रहकरमेकेन वा शत्रौ मन्धानपूर्वं विग्रहो द्वैधीभावः’—जब दो शत्रु एक साथ विरोध करें प्रथम एक के साथ सन्धि कर दूसरे से युद्ध करें और जब वह पराजित हो जाय तो फिर प्रथम के साथ युद्ध कर उसे भी हरा दे, इस प्रकार दोनों को कूटनीतिपूर्वक पराजित करना या मुख्य उद्देश्य गुप्त रखकर बहिरंग में शत्रु से सन्धि कर अवसर प्राप्त होते ही अपने उद्देश्य के अनुसार विग्रह करना द्वैधीकरण है। यह कूटनीति का एक अंग है, इसमें बाहर कुछ और भीतर कुछ भाव रहते हैं।

भेद—जिस उपाय द्वारा शत्रु की सेना में से किसी को बहका कर अपने पक्ष में मिलाया जाय या शत्रुदल में फूट डाल कर अपना कार्य साध लिया जाय भेद है। इसी प्रकार चतुरंग राजनीति का भी भेद-प्रभेदों सहित वर्णन किया है। राजा अपनी राजनीति के बल से ब्रह्मा, विष्णु और महेश बन जाता है। जनता के जान-माल की रक्षा के लिये विधान भी राजा को बनाना चाहिये। राजा को प्रधानतः नियम और व्यवस्था, परम्परा और रूढ़ियों का मरचक होना अनिवार्य है।

सोमदेव सूरि ने राज्य का लक्ष्य धर्म, अर्थ, और काम का संवर्धन माना है। धर्म संवर्धन से उनका अभिप्राय सदाचार और सुनीति को प्रोत्साहन देना तथा जनता में सच्ची धार्मिक भावना का संचार करना है। अर्थ संवर्धन के लिये कृषि, उद्योग, और वाणिज्य की प्रगति, राष्ट्रीय साधनों का विकास, कृषि विस्तार के लिये सिंचाई और नहर आदि का प्रबन्ध करना आवश्यक बताया है। काम संवर्धन के लिये शान्ति और सुव्यवस्था स्थापित कर प्रत्येक नागरिक को न्यायोचित सुख भोगने का अवसर देना एवं कलाकौशल की उन्नति करना बताया है। इस प्रकार राज्य में शान्ति और सुव्यवस्था स्थापन के लिये जनता का सर्वाङ्गोण नैतिक, सांस्कृतिक,

आर्थिक और शारीरिक विकास करना राजा का परम कर्तव्य है। इसलिये राजा को निम्न प्रकार नीतिज्ञ अवश्य होना चाहिये अर्थात् जो अरि, विजिगीषु, मध्यम, उदासीन इन चारों के अरि और मित्र के भेद से युक्त आठ शाखावाले, माम, दान, भेद और दण्ड से युक्त चतुर् मूलवाले, अरि, विजिगीषु, अपने मित्र के साथी, शत्रु के मित्र, स्वमित्र, आक्रन्द अरिमित्र, पार्ष्णिग्रह, ' आक्रन्द, ' आक्रन्दमित्र ' और दो मध्यस्थ इन बारह को अमान्य, राज्य, दुर्ग, कोश और बल इन पाँच से गुणा करने पर साठ पत्रवाले, सन्धि, विग्रह, यान, आमन, संश्रय और द्वैधीकरण इन छः पुष्पवाले एवं स्थान, ज्ञय और वृद्धि इन तीन फलवाले राजनीति वृत्त को जानता है, वही नीतिबान नृप है।

राज्याधिकार—'का निरूपण करते हुए बताया है कि सबसे प्रथम पुत्र का, अनन्तर भाई का, भाई के अभाव में विमाता के पुत्र—सौतेले भाई का, इसके अभाव में चाचा का, इसके अभाव में सगोत्री का, सगोत्री के न रहने पर नाती—लड़की के पुत्र का एवं इसके अभाव में किमी आगन्तुक का अधिकार होता है। इस प्रकार सोमदेव मूर्ति ने राजनीति का विस्तृत वर्णन किया है।

१ यो विजिगीषो प्रास्थितेपि प्रतिष्ठमाने वा पश्चात्कोपं जनयति स पाणिग्रहः ।

२ पार्ष्णिग्रहाद्यः पश्चिम स आक्रन्दः ।

३ पार्ष्णिग्रहमित्रमासार आक्रन्दमित्रं च ।—नी० वा० स० सू० २६-२८

४ सुतसोदरमपन्नपितृव्यकुल्यदोहित्रागन्तुकेषु पूर्वपूर्वाभावं भवत्युत्तरस्य राज्यपदावाप्तिः ॥

नीति० राजा स० सू० ८६



कलिङ्गधिपति स्मारकेल

[श्री प्रो० गोरावाला खुशाल जैन एम० ए०, साहित्याचार्य, आदि]

मूल

भाषा

पंक्ति ४

कारयति [१] पनति माहि सन सहसेहि
पकातीयो^१ च रंजयति [१] दि (ठ) तिये चु
^२ वसे अचितयिता सातकणि^३ पच्छिमदिम
हय गज-नर-रथ-बहुलं दड पथापयनि []
कसपनां^४ स्वतियं च सहाय विनोपनि^५ मुसिक
नगरं^६ [१] नतिये पुन वपे

पंक्ति ५

गंधव^७-वेदबुध दंप-नन गीत-वादिन मदमनाहि
उसव-ममाज-कारयनाहि च क्रीडापयनि
नगरी [१] इत्थ चवुथे^८ वसे विजाधगधिवाम
अहत^९ पुत्र कलिगयुवगात्र निवेमिंत^{१०}
वित्त^{११} - गक्रटे सविलम दिते च निम्वित^{१२}
वत

१ व्यू० 'पकानियों', जैस० 'पकतियों' ।

२ व्यू० वन० 'मवंत्र' च पठते है ।

३ व्यू० सातकनि सं जैस० सातकं ण ही
उपयुक्ततर है ।

४ व्यू० ल्यू० 'कुसंवन', वन 'कसवनां',
जैस० 'कगहवनां' ।

५ व्यू० वन० 'सहाय-वता-पःत', तुपू
अवाते के आधार पर, जैस० 'विलापनि' ।

६ व्यू० ने इसे नहीं पठा था, व्य० संदिग्ध
रहे । मुशिक विख्यात जन थे ।

७ जैस० 'गंधवा' ।

८ जैस० तथा 'विषधे' ।

९ व्यू० 'अहत', ।

१० व्यू० के समय में 'नमंसित', पठा जाना
था । यह पाठ जैस० का है ।

११ 'वित्त' जैस० ने ही पठा था ।

१२ व्यू० 'पूजित' पहिले जैस० 'सञ्चिद्धिते' पर

तथा पैतीस सौ सहस्र प्रकृतियों^१ को प्रसन्न
करता है [१] द्वितीय वर्ष में सात करणी^२ की
चिन्ता न करके घोडा हाथी पदाति रथों की
विशाल मेना पश्चिम दिशा में भेजता है [१]
नथा काश्यप क्षत्रियों^३ की सहायता के
लिए मूशिकों की राजधानी^४ का ध्वंस
कराना है [१] पुन. तीसरे वर्ष में —

गधर्व विद्या विशागद (नृपति) दंप^५ नृत्य-
संगीत वादित्र के प्रदर्शनों (तथा) उत्सवों
एव समाजों^६ के आयोजनों द्वारा कलिग
नगरी का मनोविनोद कराना है [१] इस
प्रकार^७ चौथे वर्ष में विद्याधर निवास^८ (।
जिमपर) न तो पहिले अघात ही हुआ था ;
(तथा) पहिले के कलिगधिपतियों ने

१ यदि व्यू० 'पनत्तिसाहि' के पहिले विराम
को देखते तो इसका पूर्व वाक्य से सम्बन्धन
करते ।

२ व्यू० का "पश्चिमाधिपति सातकरणी ने
सेना भेजी" अर्थ 'सातकणि' ही भ्रान्त सिद्ध कर
देगा है ।

३ व्यू० के 'कौशम्ब' क्षत्री बुरूह हैं ।

४ स्थान एकीकरण भी मूशिक नगर का
समर्थक है

५ कोप तथा साहित्य में 'दंप' का अर्थ
अब तक अप्राप्य है ।

६ थोमस के मत में ये युद्ध प्रदर्शन थे ।

भयङ्कर इनहे विशेष नाटक कहते हैं ।

७ 'तथा' की अपेक्षा 'इत्थ' भी प्रकरण में
ठीक बैठता है ।

८ जैन साहित्य में विजयाध (विजयाचल)

विद्याधरों की वस्तियों के वर्णन है ।

पंक्ति ६

भिगारे हित-रतन सा' पतेवे सबराठिक
भोजके पादे वंदाण्यति [१] पचमे च दानी
वसे' नंदराज-तिवमसत ओधाटितं तनसुलि-
य बाटापनाडि नगरं पवेस [य] ति' [१] सो
'...वि च' राजसेय सड' सण तो सब-
भरावणं °[१]

पंक्ति ७

अनुग्रह-अनेकानि सत सहसानि विसजति
पोर' जानपदं [१] सतमं च वंस पसासतो च
[ज र घ र ख त ११]८ घरिन [इ] सवितु
उपादपुं [ण१] स [१] अठमे च वसे [१]
[मनतिनो?] [ध म ति ११]' गोरधगिरि'।

१ व्य० 'भिगारेहि त (ति) रत्नास' पदा
था जिसका 'त्रिरत्न की प्राप्ति के लिये उद्यत था'
ऐसा अप्राकृतिक अर्थ किया था।

२ नन्दराज के पहिले स्थान छूटा है जो
कि सजा का द्योतक है।

३ 'पवेसपति' पाठ उचित है।

४ व्य० ने 'इभिहितो च' आनुमानिक
पाठ दिया है।

५ यह व्य० के समय में पढ़ा जाता था।

६ व्य० 'कारवण', वन० 'भगवन' 'भ'
को 'क' समान मानकर जैसे० भी हमसे
सहमत थे।

७ पूर्ण चिराम आनुमानिक है।

८ व्य० 'पोर' ही पढ़ते हैं।

९ व्य० 'सवोपकुल' 'सवितु उप' के बाद
खाली स्थान है। जैसे० वन० ने यदि कुछ अधिक
पढ़ा था किन्तु स्वरों की अस्पष्टता के कारण
उससे अधिक स्पष्टता नहीं आयी।

१० 'मा' से 'नि, पर्यन्त जैसे० द्वारा पढ़
गये अक्षर कोई स्पष्ट अर्थ नहीं देते।

११ यह वन० की महत्त्वपूर्ण शोध है।

स्थापित किया था (वहीं पर) प्रभाव हीन
व्यर्थ राजमुकुट' (तथा) पतित नष्ट क्षत्रों—
भृगारक वाले (चौदह) रत्न हीन राशिको तथा
भोजकों के समस्त प्रमुखों द्वारा चरणों में
नमस्कार करता है ° [१] इसके बाद पांचवे
वर्ष में तनसुलिय बाट से नहर को राजधानी
में लाता है (जिसे) तीन शती' पहिले नन्द
राजा ने खुदवाया था [१] अभिविक्त होने के
छठे वर्ष में..... समस्त दुखियों' पर राज
कीय कृपा दिखलाता हुआ

[वह] पौर जानपदों [संस्थाओं] ° पर सैकड़ों
हाजार विविध अनुग्रह करता है [१] सप्तमे
वर्ष में शासन करते हुए ..पत्नी मातृत्व"
...[१] आठवे वर्ष में ..गोरधगिरि को °

१ नाट्यशास्त्र के अनुसार 'मुकुट' छोटे
राज मुकुट थे।

२ विविध विमर्श के बाद जैसे० वन, इस
अर्थ को निश्चित कर सकें थे। रत्न का अर्थ
उत्तम वस्तु से है, प्रसिद्ध खनिजादि से नहीं।

३ व्य० का त्रैवार्षिक दान शालाएँ तथा
व्य० का 'जो १०३ वर्ष से उपयोग में नहीं आ
रही थी।' अर्थ प्रकरणोपात्त एवं सुसंगत नहीं
श्री वन० का विशेष विवेचन दर्शनीय है।

४ यह शब्दार्थ अनुमानिक ही सा है।

५ उस समय इस प्रकार की जनतंत्रात्मक
संस्थाएँ थी यह प्राप्त पुरातत्व, साहित्य आदि
सामग्री से सिद्ध हैं।

६ यतः 'वसासतो च' से आगे जैसे० वन०
ने 'वजिर धरवि धुसि ति धरिनी स-मातुक पद-पूज
मुकुमार [T]..... (१) पढ़ा था अतः यह अर्थ
किया जाता है। संभवतः राजपुत्र का नाम तथा
क्रिया मिट गयी है।

७ 'अठमे च वसे' के बाद भी जैसे०, महसि

पंक्ति ८

धत्तापयिता राज-गह-नर्पपीडापयति एतिनं च
कमुपदानं पनादेन सवत सेन-बहते विपमु-
चितं मधुरं अपथातो [१] नवमे च ' वसे
.....(मो य व ति ११) ...पलवरि को '
पंक्ति ९

कपरुखो हय-गज-रथ-सह-यते ' सव-धरा-
वास धंनेय सब ' गहनं च
कारयितु वमनानं जठरं भि० पर ददाति'
[१] अरह ' त वन गिय '

पंक्ति १०

उभय प्राची तट ' ' राज निवास ' ' महाविजय

१ व्य० 'कमुपदान' पठने है।

२ 'विपमुचितु' मा लगना है। व्य० 'विप-
मुचितु'।

३ 'व वसे व्य० के समय में पढ़ा जाता था

४ व्य० 'पवरको' यह बहुत धुंधला हो
गया है बाद में जैस० "राजगहं उपपीडापयति
एतिना च कम पदान पनादेन संवित-सेन-वाहिनी
विपमुचितु मधुरा अपथाती येन नरिदो (नाम)
...(मो १) यद्धति (विष्)...पलव भरं" पढ़ा है।

५ व्य० सहयत जैस० सह-यते ?

६ व्य० 'य सवा' जैस० "सव-धरास परि-
वसने-स अगिण किये"। ७ भि = अग्नि।

८ व्य० जमिहरडि सार ददाति वन० तथा
जैस० को सहमत प्रकृत पाठ है। बाद में जैस० ने
"ब्रह्मन्वानं जाति पतिं परिहारं ददाति" पढ़ा है।

९ व्य० के समय में पढ़ा जाता था।

१० केवल जैस० ने स्वयं पढ़ा था।

११ इतना भाग जैस० ने पढ़कर जोड़ा है।

व्य० ने इसे तथा 'राजा' को नहीं पढ़ा था।
बाद में जैस० ने ".....(क) ि(मा) नेहि राज',
भी पढ़ा है।

१२ जैस० 'संनिवास'।

बिनष्ट करके (बहु) राजगृह के राजा का
दमन करवाता है जो (सारबेल की) अग्नि
दिग्विजय के समाचार सुनकर वत्र तत्र
अपनी सेना तथा वाहन छोड़कर मथुरा को
भगाया गया था '। नौवीं वर्ष में
देता है '।

सपलव सहित कल्पवृत्त' (नथा)चालक' युक्त
घोड़ा-हाथी-रथ, घर तथा शरणागत सब को
देता है, इन भेदों को विधिवत् स्वीकार
कराने के लिये ब्राह्मणों को पुष्कल भोजन
कराता है' अरहत
प्राची' नदी के दोनों किनारों पर अड़तीस
सौ हजार (३००००००) मुद्रा व्यय करके
'महाविजय प्रासाद' बनवाता है। दशम वर्ष

सेनाय मह (त्त-भित्ति) गोर-धगिर्गि' पढ़ा था।
प्राचीन पटना-गथा मार्ग पर स्थित वर्तमान
बरबर पहाड़ ही गोरध गिरि था।

१ यद्यपि लेख प्रेरणात्म (कर्म भाव) क्रिया-
ओं से प्रारम्भ होना है तथापि इधर कर्तृवाच्य
का भी प्रयोग है।

२ नवमे वर्ष के आगे कृतित होने से अर्थ
की सुस्पष्टि नहीं बढ़ाई जा सकती।

३ यद्यपि जैस० ने 'व' के ऊपर 'ल्' पढ़
कर 'कल्पवृत्त' पाठ दिया है तथापि भाषा को
देखते हुए 'य' के ऊपर 'प' का अधिक संभावना
है। तब कल्पवृत्त पाठ अधिक सगत होगा।

४ स्वर्ग कल्प वृक्ष दान प्रथानुसार सब
वाहन चालक के साथ ही दिये जाते हैं। व्य०
का वृत् के लिये अति अम मय था। सहायते का
ही अर्थ 'चालक युक्त' होता है।

५ जैस० के परिवर्तित पाठानुसार समस्त
दान स्वीकार कराने के लिये जाति पति का
भेद मिटाकर ब्राह्मणों को देता है, होगा।

६ वर्तमान भुवनेश्वर के पास की नदी।

पासादा कारयति अठ तिसाय-सत-सह-सेहि
[१] दसमे च व द [-] डस' नदस'
भरघवस पठान' कारापयति
...पुन च मनोरधानि उपलभता" [१]

पंक्ति ११

.....य' युवराज निवेसितं पार्थ = उदग
डम' नउले नेकासयति जन-पद-^०भावन च
तेरस-वस-सत-केतु भद-तिर्' आमर'-देह-
संघात [१] वारसमे च वसे ... सेहि'
वितासमय तो उत्तरापध' राजानो

१ उदस बन० ने पढा था, जैम० भी
सहमत थे ।

२ 'नदस' व्यू० के पाठ में नहीं था । इनके
अनुसार अलग शब्द भी 'भीरद' था ।

३ जैम० ने 'महाधीत भी समयो
पथान महि-जयनं ... ति ' पढा है । जन०
'पछान' ।

४ 'उपले भति' हो सकता है ।

५ 'य' अथवा 'अ' सा प्रतीत होता है
यद्यपि मुख्यभाग 'अ' अथवा 'ल' संभव है । वाद
में जैस० 'मडे' पढ़ते हैं ।

६ व्यू० 'पाथुड' गदरभ व्यू 'पिथुड' य
सगत नहीं लगते । जैस० पिथुडग-ड (ल) प-
नंगले पढ़ते हैं ।

७ व्यू इसका 'तन-पद' अनुवाद करते हैं ।
व्यू० बन० 'जिन-पद' पढ़ते हैं । किन्तु जैस०
और भगडारकर की समीक्षा वह (१) को नहीं
पाता है ।

८ व्यू० 'बस-सताक-दतामर' बन० दत
'के पहिले 'भ' तथा जैस० सतक के बाद 'त' और
मद' के बाद 'ति' पढ़ते हैं ।

९ व्यू० केवल 'हि' बाचते हैं । तथा 'वस'
और सोहि के बीच में 'हस' पढ़ते थे जो अत्र
नहीं है ।

१० व्यू० 'पध' बन० जैस० 'पध' पढ़ते हैं ।

पुनः सैन्यका' भारतवर्ष' की
और प्रस्थान कराता है फिर (उसके)
मनोरथ पूर्ण होते' हैं ।

[ग्यारहवें वर्ष में] [वह] तेरह सौ वर्ष पहले
हुए श्रीमन्त केतुभद्र' की निम की लकड़ी
से बनी' मूर्तिका जुलूस निकलता है ...
जिसकी पूर्व राजाओं ने पृथ-उदक-दर्भ०
पुरी में स्थापना कराया थी तथा जो देश को
प्रमुदिन करती है । बारहवें वर्ष में उत्तरा पथ
क गताओं में अस्त-व्यस्तता उत्पन्न करता
हुआ

१ 'धार्मिक विधि से युद्ध का सकल्प करके'
अर्थ होगा यदि जैस० का पाठान्तर माना जाय ।

२ जैन शास्त्रानुसार भारत के छह खण्डों में
अयोध्या वाले खंड की प्रधानता है अतः केवल
उत्तर के लिए भी 'पान्त' शब्द का प्रयोग होता है

३ जम० के पाठानुसार अनिष्टाकांक्ष से रहित
होकर आक्रान्त लोगों के रक्त तथा बहुमूल्य
पदार्थों को स्वीकार करता है अर्थ होगा ।

४ अगली पंक्ति में बारहवें वर्ष में वर्णन होने
से यह जोड़ा जा सकता है ।

५ जैम० पाठानुसार "पूर्व राजाओं द्वारा
बनवाये गये ऊंचे मोटे पहियों तथा छत युक्त
विमान पर राष्ट्रीय भक्ति के विषय अर्थ
होगा ।

६ 'अमर देह सघात' पर आश्रित फ्लीट
अ० के समय तथा अन्य कल्पनाएँ निराधार हैं ।

७ कहीं कलिंग में हो रही होगी ।

धारावाही

धर्माश्रित और उसका कर्ता

[लि० आचार्य श्री १०८ देशभूषण जी महाराज]

[आचार्य श्री १०८ देशभूषण जी महाराज जैन साहित्य के धुरन्धर विद्वान् हैं आपका कन्नड़ भाषा पर पूर्ण अधिकार है। आप संघ सहित इस समय (मई मास में) आता मैं विराजमान हैं। साहित्यिक अभिरुचि के व्यक्ति होने के कारण श्री जैन-सिद्धान्त-भवन आरा के शास्त्रागार का आपने विखोजन किया है ताड़पत्रीय कन्नड़ ग्रन्थों का आप पूरा पारायण कर रहे हैं। मेरे अनुरोध पर आपने यह छोटी-सी रचना भास्कर के पाठको के लाभार्थ लिखने की कृपा की है, इसके लिये भास्कर आपका आभारी रहेगा।]

—नेमिचन्द्र शस्त्री

यह ग्रन्थ श्रावकाचार का है। इसमें रचयिता नयसेनाचार्य हैं। इनका जन्मस्थान धारवाड जिले का मूलगुन्दा नामक तीर्थस्थान है। इस कवि के उत्तरवर्ती कन्नड़ कवियों ने 'मुकवितिकरपिकमाकन्द' मुकवि जनमनःसरोजराजहंस, वात्सल्यरत्नाकर, आदि विशेषणों से इसे विभूषित किया है। इन्होंने धर्माश्रित में अपने गुरु का नाम नरेन्द्रसेन स्मृति बताया है। इनका त्रैलोक्यचक्रेश्वरम्, परमश्रीजिननिष्ठदैवममलम्, श्रीजैनयोगेश्वरम् परमार्थम् तगात्रडसत्तम् विनयरवन्धुवर्गम्,, (१५६) आदि विशेषणों द्वारा स्तवन किया है। नरेन्द्रसेन मुनि उष्कोटि के तपस्वी द्वादशांग शास्त्र के पारगामी थे। इनको नयसेन ने सिद्धान्त शास्त्र में जिनसेनाचार्य के समान, व्याकरण और आध्यात्मिक शास्त्र के पाण्डित्य में पूज्यपाद के समान, एवं पट्टर्क में प्रवीण सुप्रसिद्ध दार्शनिक श्री समन्तभद्राचार्य के समान बताया है। इन्हें त्रैविद्यचक्रवर्ती भी कहा गया है।

नयसेनाचार्य संस्कृत, तामिल और कन्नड़ के धुरन्धर विद्वान् थे। इन्होंने धर्माश्रित के अलावा कन्नड़ का एक व्याकरण ग्रन्थ भी बनाया है। इनके धर्माश्रित के अवलोकन से पता चलता है कि यह धर्माश्रित के रचना काल में मुनि या जुल्लक अवश्य थे। इन्होंने अपने को तर्कवागीश भी कहा है। अपने गुरु को चालुक्यवंशी भुवनैकमल्ल (सत् १०६६—१०७६) नुतपादाम्भोजः—चालुक्यवंश के भुवनैकमल्ल द्वारा बन्धनीय कहा है तथा यह राजा इनकी सेवा में सदा तत्पर रहता था।

नयसेनाचार्य का समय ईस्वी सन् की बारहवीं शती का पूर्वार्द्ध है। धर्माश्रित में निम्न पद्य आया है जिससे इनके समय पर पूरा प्रकाश पड़ता है।

गिरि शिखिवायुमार्गशशिसंख्ययोः लावगगमिन्दी वर्तिषुस्तिरे ।

षट्कालमुन्नतिय नन्दवत्सरदो मुबुत्सवं त्रिवशशिरद भाद्रपदमास लमद्
शुक्लपक्षदल निरुपमप्य हस्तयुतार्कवारदोल् ॥

अर्थात्—शक संवत् १०३७ भाद्रपद शुक्लपक्ष में रविवार के दिन हस्त नक्षत्र में इस ग्रन्थ का निर्माण हुआ है। इस शक संवत् में ७८ जोड़ने पर १११५ ईस्वी सन् आता है किन्तु नन्दसंवत्सर ईस्वी सन् १११२ में आता है तथा हस्तार्क भी भाद्रपद शुक्लपक्ष में इसी संवत् में पड़ता है। अतः उनका समय १११२ ईस्वी मानना पड़ता है। अब प्रश्न यह उठता है कि गिरि शब्द का प्रसिद्ध अर्थ ७ त्याग कर ४ क्यों ग्रहण किया गया है? जैन परम्परा में गिरि का अर्थ ४ कहीं भी देखने को नहीं मिला है। हो सकता है कि ४ के अर्थ में ही गिरि शब्द को प्रयुक्त किया हो।

धर्माश्रित में सागर या गृहस्थ के आचरण योग्य सम्यग्दर्शन, अष्टाङ्ग एवं पञ्चाणुव्रतों का निरूपण किया गया है, जो अष्टाङ्ग सम्यग्दर्शन पालने वालों तथा पञ्चाणुव्रतों के धारियों में सदाचार पालन द्वारा प्रसिद्धि को प्राप्त हुए हैं या मद्गति को पाये हैं, उनकी कथाएँ इस ग्रन्थ में दी गयी हैं। मगध सम्राट् श्रेणिक विपुलाचल पर श्री वीर प्रभु के समवशरण का समाचार प्राप्त कर रानी चेलना सहित वहाँ पहुँचा और भगवान् की वंदना कर मनुष्यों के कोठे में बैठकर गौत्तम गणधर से प्रश्न किया कि हे स्वामिन ऐसी कथाएँ कहिये जिनसे धर्माचरण की शिक्षा प्राप्त कर सम्यग्दर्शन उत्पन्न किया जा सके, क्योंकि कथाओं द्वारा मन्दमति भी धर्म में श्रद्धा बुद्धि उत्पन्न कर सकता है। उदाहरण के सामने रहने पर ही मानव की प्रवृत्ति धर्म में हो सकती है। मगध सम्राट् के इस प्रश्नानुसार गौत्तम स्वामी ने सम्यग्दर्शन, अष्टाङ्ग और पञ्चाणुव्रत के पालने वालों एवं इनके आचरण द्वारा कल्याण प्राप्त करने वालों की कथाएँ कही हैं। कवि ने इस काव्य को कर्म निर्जरा का कारण बताया है।

ग्रन्थारम्भ में महावीर स्वामी, सिद्ध, आचार्य, उपाध्याय और सर्वसाधु इन पञ्च परमेष्ठी को नमस्कार करने के उपरान्त यत्त, गजमुख यत्त, वाक् सुन्दरी—सरस्वती का स्तवन किया है। एवं पद्य से लेकर ३८ वें पद्य तक अर्हद्बल आचार्य से लेकर अकलंक देव पर्यन्त गुरुपरम्परा को स्मरण किया है। इस गुरु परम्परा में कालक्रम का कोई ध्यान नहीं रखा गया है। इसके पश्चात् प्रसिद्ध कवि पम्प, असगणदेशी, नन्द, गुणवर्म आदि कवियों का स्तवन किया है। कुक्कवि और दुष्टों की तिन्दा की है, जो कि प्रशस्त काव्य में भी दोष लगाते हैं तथा जिनका स्वभाव क्षिद्रान्वेषण का

होता है और लोगों के कार्य में अकारण ही बाधक बनते हैं अनन्तर विषय वर्णन किया गया है ।

यह एक महाकाव्य है, इसमें १४ आशवास हैं प्रत्येक में एक-एक रत्न—सम्बन्धदर्शन, अष्टांग और पंचाणुव्रत में से एक-एक का निरूपण किया गया है । इस में शार्दूल, भुजंग प्रयात जगधरा, पृथ्वी, चामर और कन्द इत्यादि छन्दों का प्रयोग किया है । इसकी भाषा प्रौढ कन्नड़ है, यों तो इसमें संस्कृत और तामिल का भी कहीं कहीं प्रयोग किया है । यदि इसकी भाषा को संस्कृत मिश्रित प्रौढ कन्नड़ कहा जाय तो अत्युक्ति नहीं होगी । इस काव्य में कवि ने गद्य और पद्य दोनों का प्रयोग किया है । गद्य भाग में विशुद्ध नवीन कन्नड़ के साथ संस्कृत के शब्द भी मिश्रित हैं, पद्य भाग में प्रचलित कन्नड़ और तामिल के शब्दों के साथ संस्कृत के शब्दों की बहुलता है, क्रिया-पद प्रायः कन्नड़ के ही हैं, क्वचित् संस्कृत के क्रिया-पद भी रखे गये हैं । काव्य का माधुर्य और प्रसाद गुण विशेष प्रशंसनीय है, लालित्य और उपमा, उत्प्रेक्षा एवं रूपक अलंकारों की छटा पाठकों के मन को बरबस अपनी ओर आकृष्ट कर लेती है ।

यह काव्य बर्ण्य विषय की श्रेष्ठता के साथ अर्थ रमणीय और शब्द रमणीय भी है । काव्यशास्त्रियों ने काव्य की चरम कसौटी रस को माना है, इसमें शान्त रस का परिपाक बड़े सुन्दर ढंग से हुआ है । अर्थ की नवीनता तो प्रतिक्षण प्रतीत होती है तथा इसके अध्ययन और चिन्तन में अपूर्व आनन्द मिलता है । यों तो कन्नड़ साहित्य में पम्प, रन्न आदि कवियों की रचनाएँ उत्कृष्ट हैं ही, पर यह काव्य अपनी मर्यादा के अनुसार अद्भुत आनन्द प्रद है । कवि ने अपनी सच्ची अनुभूति प्रत्येक विषय में दिखलाई है । इस काव्य के सौन्दर्य ने हमें आकृष्ट किया है, अतः हम इसका अनुवाद हिन्दी भाषा में जनता के हितार्थ कर रहे हैं, जो शीघ्र ही प्रकट होने वाला है । अतः इसके विषय पर विशेष प्रकाश नहीं डाला जा रहा है ।

साहित्य-समीक्षा

न्यायविनिश्चय विवरणम् (प्रथम भाग) — कर्ता: श्री वादिराज सूरि, सम्पादक: श्री प्रो० महेन्द्रकुमार जैन न्यायाचार्य; प्रकाशक: भारतीय ज्ञानपीठ, काशी; प्रष्ठ संख्या: ६६+५४५; मूल्य: पन्द्रह रुपये ।

ग्रन्थ के प्रारम्भ में प्राध्यापक श्री पं० महेन्द्रकुमार जी न्यायाचार्य की विस्तृत प्रस्तावना है, जिसमें आपने ग्रन्थ और ग्रन्थकर्ता के ऊपर पूरा प्रकाश डाला है। दर्शन की व्याख्या और उसके सामान्य विवेचन के अनन्तर भारतीय षट् दर्शनों का सामान्य परिचय विद्वत्तापूर्वक कराया है। बौद्धदर्शन और जैनदर्शन का दिग्दर्शन भी भूमिका में कर दिया गया है। स्याद्वाद के सम्बन्ध में प्रचलित भ्रान्त मतों का खण्डन करते हुए श्री डा० देवराज, महापण्डित राहुल सांकृत्यायन प्रभृति दार्शनिक विद्वानों के भ्रामक मतों की विद्वत्तापूर्वक निष्पत्ति समीक्षा की है। अनेकान्त दर्शन का सांस्कृतिक आधार बताते हुए लिखा है कि भ्रमणधारा का सारा तत्त्वज्ञान या दर्शन बिस्नार जीवन-शोधन या चारित्र्य के लिये हुआ है। वैदिक परम्परा में जहाँ तत्त्वज्ञान को मुक्ति का साधन माना है, वहाँ जैन परम्परा में चारित्र्य को। अतः अनेकान्त का सांस्कृतिक आधार अहिंसा है, यह विचारों की अहिंसात्मक सर्गण है। अहिंसा की तह तक पहुँचने के लिये स्याद्वाद एक प्रशस्ततम मार्ग है।

विषय परिचय में आपने श्री अकलंकदेव के न्याय विनिश्चय की मूलकारिकाओं का परिचय ऐतिहासिक ढंग से कराने हुए ग्रन्थ में प्रतिपादित प्रत्यक्ष प्रमाण का तुलनात्मक सुन्दर विवेचन किया है। आपका इस प्रस्तावना के द्वारा ही ग्रन्थ के विषय को हृदयंगम किया जा सकता है।

श्री वादिराज सूरि ने अकलंकदेव के न्याय विनिश्चय पर यह टीका लिखी है। मोमान्सक, संवेदनाद्वैत, शून्याद्वैत, कारकसाकल्य, ज्ञान का ज्ञानान्तरवेद्यत्व, भ्रमवाद, ब्रह्माद्वैत, चित्राद्वैत, समवायसम्बन्ध प्रभृति विषयों की समीक्षा दार्शनिक ढंग से ग्रन्थकर्ता ने की है। कारिकाओं के मूलार्थ को विवरणकार ने स्पष्ट ही नहीं किया है, बल्कि भाष्य लिखकर सम्बद्ध सभी विषयों की सुन्दर आलोचना की है।

इस ग्रन्थ का सम्पादन नयनाभिराम और चित्ताकर्षक होने के साथ-साथ ज्ञान-वर्द्धक सामग्री से संयुक्त हुआ है। श्री प्रो० महेन्द्रकुमारजी दर्शन के ख्यातिप्राप्त विद्वान हैं, अतः इस सर्वाङ्गसुन्दर ग्रन्थ के सम्पादन में कोई त्रुटि नहीं दिखलाई पड़ती है। ऐसे सुन्दर और महत्त्वपूर्ण प्रकाशन के लिये ज्ञानपीठ के संचालक, व्यवस्थापक और कार्यकर्ता सभी साधुबादार्ह हैं। दर्शन से प्रेम रखनेवाले महानुभावों से माग्रह

अतुरोध है कि इस ग्रन्थ को मँगाकर अवश्य अध्ययन करें, इसके अध्ययन से जैन-दर्शन की ही नहीं, बल्कि भारतीय दर्शन की अनेकानेक बातों को सहज में जाना जा सकेगा। ग्रन्थ की छपाई-सफाई और सम्पादन बहुत सुन्दर हुए हैं।

न्यायावतारवार्त्तिक-वृत्ति—रचयिता: पूर्णतलगच्छीय श्री शान्तिसूरि, सम्पादक: प्राध्यापक श्री दत्तमुख मालवाणिया, प्रो० हिन्दू विश्वविद्यालय काशी; प्रकाशक: भारतीय विद्याभवन बम्बई, पृष्ठ संख्या: २६+१५१+३३२, मूल्य: सोलह रुपये आठआने।

यह सिधी जैन ग्रन्थमाला का २० वाँ ग्रन्थ है। अबतक इस ग्रन्थमाला से अनेक लोकोपयोगी कथा, दर्शन, इतिहास एवं चरित् सम्बन्धी ग्रन्थों का प्रकाशन हो चुका है। इस ग्रन्थ के प्रारम्भ में सम्पादकीय के अनन्तर १५१ पृष्ठ की विस्तृत प्रस्तावना है, जिसमें आगम युग के जैनदर्शन शीर्षक में उस युगीन प्रधानतः प्रमेयतत्त्व, प्रमाणतत्त्व, वाद और वाद-विद्या पर पूरा प्रकाश डाला है। आगमोत्तर साहित्य में जैनदर्शन का निरूपण करने हुए उमास्वाति, कुन्दकुन्दाचार्य के प्रमाण, प्रमेय, नय का विस्तृत विवेचन किया है। पश्चात् न्याय वार्त्तिक के कर्त्ता आचार्य मिद्धसेन और वार्त्तिक के कर्त्ता शान्त्याचार्य इन दोनों के समय, प्रतिभा और इनकी जैनदर्शन को देने पर अच्छा प्रकाश डाला है। जैनदर्शन की संक्षिप्त और प्रामाणिक रूपरेखा सम्पादक ने अपनी भूमिका में निबद्ध की है, जिसके अध्ययन में कोई भी व्यक्ति जैनदर्शन का सामान्य ज्ञान प्राप्त कर सकता है।

मिद्धसेनाचार्य के न्यायावतार वार्त्तिक पर दी गयी वृत्ति में श्री शान्त्याचार्य ने न्यायावतार के विषय को स्पष्ट किया है। आपने इसमें मूलगत सभी बातों पर पूरा प्रकाश डाला है। ग्रन्थ के उत्तरार्द्ध में हिन्दी में टिप्पणियाँ दी गयी हैं, जिनके अध्ययन से न्याय विषय के समझने में बड़ी सहायता मिलती है। साधारण पाठक का भी इस ग्रन्थ के अध्ययन से न्याय विषय में प्रवेश हो सकता है तथा जो न्याय के अध्ययनशील पाठक हैं, वे भी इस ग्रन्थ से बहुत कुछ लाभ उठा सकते हैं।

इसका सम्पादन सुन्दर हुआ है, सम्पादक महोदय ने ग्रन्थ को सरलतम बनाने का श्लाघनीय प्रयत्न किया है। सिधी ग्रन्थमाला से अबतक जितने भी ग्रन्थों का प्रकाशन हुआ है, वे सभी अन्तरंग और बहिरंग उभयतः सुन्दरतम हैं, अतः इसकी छपाई-सफाई एवं गेटप आदि के सम्बन्ध में स्वतः स्पष्ट है। दर्शन प्रेमी पाठकों को इसका स्वाध्याय करना चाहिये।

ज्ञानपञ्चमी कथा—रचयिता: श्री महेश्वर सूरि; सम्पादक: प्राध्यापक डा० अमृतलाल स० गोपाणी; प्रकाशक: सिंघी जैन शास्त्र शिक्षापीठ, भारतीय विद्याभवन, बम्बई; पृष्ठ संख्या: १५+४४+७६, मूल्य: सात रुपये चार आने।

यह प्राकृत भाषा में रचित कथा ग्रन्थ है। सम्पादक ने नागरी लिपि और गुजराती भाषा में ४४ पृष्ठ की प्रस्तावना लिखी है, जिसमें कथा साहित्य पर प्रकाश डालते हुए ज्ञानपञ्चमी कथा का माहात्म्य बतलाया है तथा भविष्यदत्त कथा का सारांश भी गुजराती भाषा में दिया है। प्रस्तावना में और भी अनेक ज्ञातव्य बातें लिखी गयी हैं; ज्ञानपञ्चमी कथा में आये हुए सुभाषितों पर सुन्दर प्रकाश डाला है। सुभाषित गाथाओं के साथ गुजराती भाषानुवाद भी दिया गया है।

जयसेन कथा, नन्द कथा, भद्रा कथा, वीर कथा, कमला कथा, गुणानुराग कथा, विमल कथा, धरण कथा, देवी कथा और भविष्यदत्त कथा ये दस कथाएँ ज्ञानपञ्चमी कथा के अन्तर्गत है। यदि सम्पादक महोदय प्रत्येक कथा का सारांश अथवा अनुवाद हिन्दी या गुजराती भाषा में दे देते तो अन्युत्तम होता। सामान्य पाठक जो प्राकृत भाषा नहीं जानते हैं, वे भी इन कथाओं का रसास्वादन कर सकते थे। यों तो कथाओं की भाषा सरल है, थोड़ा प्राकृत जाननेवाले भी इनसे लाभ उठा सकते हैं। प्रचार की दृष्टि से यदि ऐसी कथाएँ हिन्दी में भाषानुवादित हो प्रकाशित की जायें तो भारतीय कथा साहित्य में इनका उचित मूल्याङ्कन हो सकता है। सम्पादन अच्छा हुआ है, छपाई-सफाई अच्छी है।

पद्मसिरोचरित (पद्मश्री चरित)—रचयिता: दिव्यदृष्टि कवि धाहिल; सम्पादक: साक्षर श्री मधुसूदन मोदी तथा प्रा० श्री हरिवल्लभ भायाणी; प्रकाशक: उपर्युक्त सिंघी ग्रन्थमाला, पृष्ठ संख्या: १५+४०+४७, मूल्य: चार रुपये बारह आने।

यह अपभ्रंश भाषा में रचित कथा ग्रन्थ है। नागरी लिपि और गुजराती भाषा में ४० पृष्ठों की विस्तृत प्रस्तावना है। प्रारम्भिक १६ पृष्ठों में प्रास्तविक वक्तव्य श्रीमधुसूदन मोदी ने लिखा है, अनन्तर पद्मश्री चरित का सार श्री हरिवल्लभ भायाणी ने दिया है। इस ग्रन्थ में चार सन्धियाँ हैं, इन चारों का सारांश गुजराती भाषा में दिया गया है। ग्रन्थ के काव्यत्व पर भी गुजराती में प्रकाश डाला है, प्रस्तावना महत्त्वपूर्ण है, इसके पढ़ने से आलोचनात्मक दृष्टि से ग्रन्थ में प्रयुक्त छन्द, अलंकार, ध्वनि एवं अपभ्रंश के व्याकरण सम्बन्धी अनेक बातें जानी जा सकती हैं।

मूलग्रन्थ का संशोधन भी ठीक हुआ है। फुटनोट में पाठान्तर दिये गये हैं। सम्पादक महोदय ने कई प्रतियों का आश्रय लेकर ग्रन्थ का संशोधन किया है।

परिशिष्ट में शब्दकोश दिया है जिसमें कठिन शब्दों के अर्थ गुजराती में लिखे गये हैं। ग्रन्थ को सर्वसाधारण के स्वाध्याय करने के योग्य बनाने का पूरा प्रयत्न किया है। छपाई-सफाई, गेटप आदि उत्तम हैं।

तत्त्वार्थवृत्ति: (हिन्दीसार संहिता)—रचयिता: श्रुतसागर मूरि, सम्पादक: श्री प्रो० महेन्द्रकुमार जैन न्यायाचार्य बौद्धदर्शनाध्यापक, संस्कृत महाविद्यालय, हिन्दू विश्वविद्यालय काशी, सहायक: श्री पं० उदयचन्द्र जैन सर्वदर्शनाचार्य, बी० ए०; प्रकाशक: श्री अयोध्याप्रसाद गोयलीय, मंत्री भारतीय ज्ञानपीठ, दुर्गाकुण्ड रोड काशी; पृष्ठ संख्या: १०६+५४८, मूल्य: सोलह रुपये।

उमास्वामी आचार्य के प्रसिद्ध तत्त्वार्थ सूत्र पर श्री श्रुतसागर आचार्य ने यह वृत्ति रची है। इसके प्रारम्भ में श्री प्रो० महेन्द्रकुमार जी न्यायाचार्य की १०१ पृष्ठों में विद्वत्तापूर्ण ज्ञानवर्द्धकप्रस्तावना है। इसमें मन्खलि गोशाल, पूरण काश्यप, प्रकुधकान्त्यायन, संजयबेलट्टिपुत्त और बौद्धमतों के अभिमत तत्त्वज्ञान की समालोचना करते हुए जैन तत्त्वज्ञान की विशेषता दिखलायी है। न्यायाचार्यजी ने सप्त तत्त्वों का हिन्दी में आधुनिक ढंग से सुन्दर विवेचन किया है। ज उनके पाण्डित्य का श्रोतक है। आपने ग्रन्थ में आये हुए प्रमेयों का स्पष्टीकरण तो किया ही है, किन्तु स्याद्वाद का प्रतिपादन करते हुए प्रो० बलदेव उपाध्याय, डा० देवराज, महापण्डित राहुल सांकृत्यायन, श्री सम्पूर्णानन्द एव डा० राधाकृष्णन प्रभृति दार्शनिकों की एतत्सम्बन्धी भ्रान्त धारणा का सुन्दर ढंग से उन्मूलन किया है। यह प्रस्तावना निस्संदेह सर्वाङ्गपूर्ण है, तत्त्वज्ञान के इच्छुक केवल इस प्रस्तावना से ही बहुत कुछ सीख सकते हैं।

आचार्य श्रुतसागर ने तत्त्वार्थ सूत्र की इस टीका में जैनदर्शन की सारभूत प्रायः समस्त बातों को रख दिया है। गोम्मतसार, राजवार्त्तिक, श्लोकवार्त्तिक प्रभृति उष्कोटि के जैन ग्रन्थों का सारांश इस वृत्ति में आ गया है। इस टीका का हिन्दीसार भी ग्रन्थ के उत्तरार्द्ध में दिया है, जिससे यह ग्रन्थ प्रत्येक हिन्दी भाषा जाननेवाले पाठक के लिये भी सुलभ हो गया है। साधारण से साधारण व्यक्ति भी जैनदर्शन की ऊँची-से-ऊँची बातों को अवगत कर सकता है। वृत्ति की हिन्दी टीका बहुत सुन्दर हुई है, मूलभाव प्रायः स्पष्ट हो गया है। दो चार स्थलों को और स्पष्ट करने की आवश्यकता थी। सम्पादन बहुत सुन्दर हुआ है। इस ग्रन्थ के प्रचार की नितान्त आवश्यकता है, अतः प्रत्येक मन्दिर और शास्त्र भाण्डार में इसका रहना परमावश्यक है। जो व्यक्ति स्वाध्याय से अभिरुचि रखते हैं, उन्हें भी इसे मँगाकर लाभ उठाना चाहिये। सरस्वती के उद्धार के लिये प्रत्येक व्यक्ति का कर्त्तव्य है कि वह नवीन

प्रकाशित ग्रन्थों के विनिमय में अधिक-से-अधिक योगदान दे। ग्रन्थ की छपाई-सफाई सुन्दरतम है, गेटप भी उत्तम है। पाठकों को इस ग्रन्थ से अवश्य लाभान्वित होना चाहिये।

— नेमिचन्द्र शास्त्री



जैन-सिद्धान्त-भवन आरा का वार्षिक विवरण

[१२-६-४८—२१-५-४९]

वीर संवत् २४७४ ज्येष्ठ शुक्ला पञ्चमी से वीर संवत् २४७५ ज्येष्ठ शुक्ला चतुर्थी तक भवन के सामान्य दर्शक रजिस्टर में ७७२७ व्यक्तियों ने हस्ताक्षर किये हैं। इधर जबसे भारत स्वतंत्र हुआ है समाचार-पत्र पढ़ने वालों की संख्या बढ़ती जा रही है नगर के मध्य में 'भवन' के रहने से पाठकों को भवन में समाचार-पत्र पढ़ने का अधिक अवसर मिलता है। समयानुसार 'भवन' से दैनिक पत्र अधिकाधिक संख्या में मगोये जा रहे हैं। कुछ महानुभाव पत्र पढ़कर बिना हस्ताक्षर किये ही चल देते हैं, उनकी संख्या भी हस्ताक्षर करने वालों से कहीं अधिक है।

विशिष्ट दर्शकों में श्रीमान् पं० श्री निवास शास्त्री कलकत्ता; श्रीमान् डी० जी० महाजन एम० आर० ए० एस० सभापति रिसर्च इन्स्टीच्यूट यवतमाल, श्रीमान् सी० बलचन्द्र रिमर्च स्कालर इलाहाबाद यूनीवर्सिटी, श्रीमान् पं० लज्जाराम शास्त्री राजा वेड़ा, श्रीमान् पं० रजनिकान्त शास्त्री बी० ए०, बी० एल० बक्सर, श्रीमान् पं० गणेश दत्त ज्योतिषाचार्य सम्पादक गणेशपञ्चांग पियरीकला बनारस, सुप्रसिद्ध विद्वान् श्रीमान् मुनिराज कान्तिसागर जी महाराज एवं चारित्र चक्रवर्ती आचार्यों श्री १०८ देशभूषण जी महागज आदि गण्यमान विद्वानों के नाम उल्लेखनीय हैं। विद्वानों ने अपनी शुभ-सम्मतियों द्वारा भवन की सुव्यवस्था और उसके संग्रह की मुक्तकण्ठ से प्रशंसा की है। मुनिराज कान्तिसागर जी ने लिखा है कि "भवन में जैन संस्कृति और सभ्यता के सर्वांगीण अध्ययन के मौलिक साधन संग्रहीत है। साहित्य का इतना अच्छा संग्रह इस प्रान्त में अन्यत्र नहीं मिलेगा और जैन दृष्टि से इसका महत्त्व तो बहुत ही बड़ा है, मेरा तो दृढ़ विश्वास है कि यदि सारा जैन समाज एक बार इस भवन के शुभ उद्देश्यों की पूर्ति के लिये धन प्रवाह वहा दे तो निस्सन्देह जैन संस्कृति का सर्वाङ्गीण इतिहास शीघ्र भवन ही तैयार करवा सकता है।"

प्रकाशन—“भवन” के इस विभाग में जैन-सिद्धान्त-भास्कर तथा जैन एण्टी-क्वैरी का प्रकाशन पूर्ववत् चालू रहा। भास्कर उत्तरोत्तर लोकप्रिय होता चला जा रहा है। इसकी मूल्यवान् ठोस सामग्री की अनेक अन्वेषक विद्वानों ने प्रशंसा की है

तथा भास्कर के कई महत्वपूर्ण निबन्ध गुजराती, कन्नड़ भाषाओं में अनुबादित हो प्रकाशित किये गये हैं ।

परिवर्तन—इस वर्ष भी प्रतिवर्ष के समान 'भास्कर' के परिवर्तन में निम्न पत्र-पत्रिकाएँ आती रही हैं:—

हिन्दी—(१) नागरी प्रचारिणी पत्रिका (२) माहित्य सन्देश (३) अनेकान्त (४) जन वाणी (५) आजकल (६) किशोरी (७) वैद्य (८) जैन महिलादर्श (९) आत्मधर्म (१०) गाँधी (११) कल्याण (१२) विकास (१३) धर्मदूत (१४) जैनजीवन (१५) जैसवाल जैन बन्धु (१६) जिन वाणी (१७) संगम (१८) दिगम्बर जैन (१९) जैन जगत् (२०) जैन बोधक (२१) वीर-वाणी (२२) खण्डे बाल जैन हितेच्छु (२३) वीर (२४) भारतीय समाचार (२५) वीर लौकाशाह (२६) जैन मित्र (२७) जैन सन्देश (२८) जैन गजट (२९) जैन दर्शन (३०) भविष्यफल (३१) जयहिन्द दैनिक का साप्ताहिक विशेषाङ्क ।

गुजराती—(१) जैन सत्यप्रकाश (२) जैन सिद्धान्त ।

कन्नड़—(१) जय कर्नाटक (२) शरण साहित्य (३) विवेकाभ्युदय ।

तेलुगु—(१) आन्ध्र साहित्य परिषद् पत्रिका ।

अंग्रेजी—(1) Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute Poona (2) The Journal of the University Bombay (3) Karnatak Historical Review (4) The Adhyar library bulletin (5) The Journal of the United Provinces Historical Society (6) The Journal of Annamalia University (7) The Poona Orientalist (8) The quarterly of Mythic Society (9) The Journal of Royal Asiatic Society of Bengal (10) The Journal of Royal Asiatic Society of Bombay (11) The Fergusson College magazine (12) The Journal of the Bihar and Orissa Research Society (13) The Journal of the Benares Hindu University (14) The Andhra University College Magazine and Chronical (15) The Journal of the Sindh Historical Society (16) The Journal of Tanjore Saraswati Library (17) The Bombay Theosophical Bulletin (18) The Jain Gazette (19) The Indian Litrary Review (20) The Journal of the Gaganath Jha Research Institute Allahabad (21) The Brahmin Bidya (22) Himlayan times (23) H D Jain College Magazine (24) The College Student

संस्कृत—(१) महाराज संस्कृत पाठशाला पत्रिका ।

इस प्रकार कुल ६२ पत्र-पत्रिकाएँ भास्कर के परिवर्तन आती रहती हैं जबकि गत वर्ष कुछ ५७ पत्र ही परिवर्तन में आते थे, इनके अतिरिक्त (१) The Indian historical quarterly. (२) विशाल भारत (३) सरस्वती (४) साप्ताहिक संसार (५) दैनिक संसार (६) आज (७) विश्वमित्र (८) नवीन भारत (९) नव राष्ट्र (१०) आर्य्यावर्त (११) प्रदीप (१२) The Indian-Nation (१३) अमृत बाजार पत्रिका भवन से मूल्य देकर मगाये जाते हैं ।

पाठक—भवन के सामान्य पाठक वे हैं जो भवन में ही बैठकर अभीष्ट ग्रन्थों का अध्ययन करते हैं, क्योंकि सर्वसाधारण जनता को ग्रन्थ घर ले जाने के लिये नहीं मिलते । इन पाठकों के अतिरिक्त विशेष नियम से कुछ लोगों को घर ले जाने के लिये भी ग्रन्थ दिये गये हैं । इन ग्रन्थों की इस वर्ष की संख्या ४६० है । इनमें स्थानीय व्यक्तियों के अतिरिक्त श्रीमान् पं० कैलाशचन्द्रजी सिद्धान्त शास्त्री, प्रिंसिपल स्याद्वाद महाविद्यालय काशी, श्रीमान् प्रो० गो० खुशालजैन एम० ए०, साहित्याचार्य काशी विद्यापीठ बनारस, श्रीमान् प० पन्नालालजी साहित्याचार्य, सयुक्त मंत्री दि० जैन विद्वत्परिषद् सागर, श्रीमान् पं० फूलचन्द्रजी सिद्धान्त-शास्त्री वर्णाग्रन्थमाला काशी, श्रीमान् बा० कामताप्रसाद जैन एम० आर० ए० एम्स, श्रीमान् डा० ए० एन० उपाध्ये एम० ए०, डी, लिट् कोल्हापुर; श्रीमान् अगरचन्द नाहटा बीकानेर; श्रीमान् प्रो० शेषय्यंगार एम० ए० मद्रास यूनीवर्सिटी, श्रीमान् कविवर रामाधारी सिंह 'दिनकर' पटना; श्रीमान् बा० रामबालक प्रसाद साहित्यरत्न पुलिस विभाग सेक्रेटेरियट पटना; श्रीमान् रजनीकान्त शास्त्री, बी० ए०, बी० एल० बक्सर, श्रीमान् उमाकान्त प्रेमचन्द शाह घड़ियालीपोल बड़ौदा, श्रीमान् प्रो० राजकुमारजी साहित्याचार्य बड़ौत, श्रीमान् पं० परमानन्दजी शास्त्री बोर-सेवा-मन्दिर सरसावा, श्रीमान् सी० बूलच्छे जर्मन स्कालर इलाहाबाद यूनीवर्सिटी ।

संग्रह—पूर्ववत् इस वर्ष भी मुद्रित, संस्कृत, प्राकृत, मराठी, गुजराती एवं हिन्दी आदि विभिन्न भारतीय भाषाओं के ७० और अंग्रेजी के ५ इस प्रकार कुल ७५ ग्रन्थ संग्रहीत हुए हैं ।

भवन को इस वर्ष ग्रन्थ प्रदान करनेवालों में दि० जैन स्त्री समाज आरा एवं व्यवस्थापक आर्चलोजिकल मैसूर आदि के नाम उल्लेख योग्य हैं ।

समालोचनार्थ प्राप्त ग्रन्थ—(१) श्री स्वर्णाचल माहात्म्यम् (नंगअनंग कुमारों का पुण्य चरित) (२) आत्मावलोकन (३) स्तोत्रत्रयी सार्थ (४) युगप्रधान श्री जिनकृष्ण

सूरि (४) श्री भावारिवारणपाठपूर्त्यादिस्तोत्रसंग्रह (५) चतुर्विंशति-जिनेन्द्र-स्तवनानि (६) श्री चतुर्विंशति जिनस्तुति (७) बाहुबली (८) न्यायविनिश्चय (९) श्रुतसागरी तत्त्वार्थ-वृत्ति (१०) न्यायवार्त्तिकवृत्ति (११) ह्यानपञ्चमी कथा (१२) पञ्चमसिरीचारिउ (पञ्च श्री चरित्र) (१३) अग्रस्तुत योजना ।

इस वर्ष 'भवन' ने सांस्कृतिक-जागरण समिति को अपने अन्तर्गत कर लिया है । इस जागरूक संस्था की ओर से महावीर जयन्ती जैसे धार्मिक समारोहों के साथ १५ दिन पर एक सांस्कृतिक बैठक की जा रही है जिसमें संस्कृति—धर्म, साहित्य, पुरातत्त्व, इतिहास, दर्शन, विज्ञान प्रभृति विषयों पर भाषण, चिन्तन, मनन किया जाता है । नगर के साहित्यिकों में इससे काफी जागृति आ गयी है ।

भवन का जैसा विशाल और सुरम्य प्रागण आरा नगर में अन्यत्र नहीं है, अतः शाहाबाद जिला हिन्दी साहित्य सम्मेलन, शाहाबाद जिला भोजपुरी साहित्य सम्मेलन एवं शाहाबाद जिला पुस्तकालय सघ के कार्यालय एवं प्रबन्ध समितियों की बैठके यहीं पर होती रही है । आचार्य श्री १०८ देशभूषणजी महाराज का धर्मपदेश, सार्वजनिक सभा में इसी भवन के प्रागण में होता रहा है ।

इस तरह भवन इस वर्ष भी अपनी सेवाएँ साहित्यिक-जगत के लिये प्रदान करता रहा है ।

देवाश्रम, आरा

२०-५-४८

{

चक्रेश्वरकुमार जैन

बी० एम्—सी०, बी० एल्०

मंत्री, श्रीजैन-सिद्धान्त-भवन, आरा

THE JAINA ANTIQUARY

VOL. XV

JUNE, 1949.

No. 1

Edited by

Prof. A. N. Upadhyaya, M. A., D. Litt.

Prof. G. Khushal Jain, M. A., Sahityacharya.

B. Kamata Prasad Jain, M. R. A. S., D. L.

Pt. Nemi Chandra Jain Shastri, Jyotishacharya.

Published at -

THE CENTRAL JAINA ORIENTAL LIBRARY.
ARRAH BIHAR. INDIA

Annual Subscription

Inland Rs. 3

Foreign 4s. 8d.

Single Copy Rs. 1/8

CONTENTS.

	Pages
1. Symbolism and Image-worship in Jainism —Prof Asoke Kumar Bhattacharya M. A B L.	1
2. Jaina Critique of the Buddhist Theories of Pramāna —Prof Hari Mohan Bhattacharya M. A ..	7
3. Heroes of the Jaina Legends —Sjt Harisatya Bhattacharya M. A, B L Ph D. ..	14
4. Jainism in the Deccan under the Rashtrakutas —Dr R S Alteker	24
5. Positive Integral kinds of Numbers according to the Jain Concept —Sn R D Mishra M A Shastri	32
6. The Jaina-Chronology —Sjt Kanta Prasad Jain D L . M R A. S	4



Om

JAINA ANTIQUARY

“ श्रीमत्परमगम्भिरस्याद्वादामोषलाञ्छनम् ।

जीयात् त्रैलोक्यनाथस्य शासनं जिनशासनम् ॥ ”

[अकलंकदेव]

Vol XV
No 1

ARRAH (INDIA)

June
1949

SYMBOLISM AND IMAGE-WORSHIP IN JAINISM.

By

Prof. Asoke Kumar Bhattacharya M A, B L, Kavya Purāṇatīrtha
Professor of Sanskrit and Vice-Principal,
Ram Saday College, Amta, Howrah

In Jainism, as in Buddhism and Brāhmanism, an iconic symbol is never allowed to function purely biologically as the likeness of the person or thing symbolised. Human mind learnt to conceive of the Highest Divinity not in absolute likeness of Him but rather in aniconic representations from very early times. These aniconic representations had, however, such meanings and implications as were to differentiate them from purely decorative or artistic forms. They are appeals more to the intellect than to the physical operation of the eye. The history of this symbolic worship in Indian religions or more properly theological speculation is a history that is as ancient as the very religious tradition itself. The ‘*rūpa-bheda*’ or iconography which has the study of icons represented anthropomorphically in view, is a later development altogether. For Jainism this is established from the discoveries in the Kankali Tilla at Mathura of the *āyāgapaṭa* containing the symbols of the *Aṣṭamūṇ*,

galika assigned to a period not very far from the period for which the earliest image of a Jaina Tirthaṅkara has been discovered yet.¹

In the early Buddhist literature² we meet with statements made through the mouth of the Buddha himself wherein a peculiar dislike for anthropomorphic images is given expression to. The kind of "cetiya" approved in the same context is the one conveniently called "associated" symbols. These are to be used as substitutes in the event of the lord being absent from sight. These associated symbols are, however, a peculiarity in Buddhist art to which we have no exact parallel in Jainism. The symbolic representations by the Jains in their mss. and religious sculpture is more or less of the character of sacred objects of worship sometimes singly so and sometimes taken in groups. A clear iconoclastic attitude which the Buddha is understood to have taken, on the strength of the above statement, is however, only used as justification for the dearth of the iconic representations in early Buddhist art and its abundance in later ages. The position of a Buddhist worshipper of the images is, however, clearly stated in the *Dvyaṅvadāna* that he worships not the icon or the image as such but the principles it embodies. The Jains like the Hindus and the Buddhists had their own way of thinking in regard to the significance of image-worship. Idols, they held, were to be installed not so much because of their representing the actual *avatāras* the *Tīrthaṅkaras*, and other deities of the pantheon but primarily because in them the truest essence of the divine qualities is sought to be concentrated. To these material objects the divine qualities are sought to be made manifest so that meditating on these forms may make the influence of the divine presence felt in the minds of the devotees. Worship of these idols

1 V. A. Smith-The Jaina Stupa and other Antiquities of Mathurā, pl VII and IX

2 Mahābodhiṅgama (P.T.S. Ed) p 59-"Katā nu kho bhante cetiyānehi ?" "Tēhi, Ānanda!", "Katamāni bhante tēnehi ?" "Sāreṇikam paṇibhogikam uddesakanti", "Sakkā pana bhante tumhesu dharantesu yeva cetiyāni kātunti ?" "Ānanda Sāreṇikam na sukkā kātum, tamā hi Buddhānam paṇibbuta kālā yeva hoti, uddesikam avatthukam tamā pana manamattakena hoti, Buddhēhi paṇibbutā bodhi tesu dharantesu pi paṇibbutesu pi cetiyāni evāni."

means nothing other than an extolling of the excellence of the divine attributes they represent. It is also following this idea that we get into the real significance of the conception of a presiding deity over a tank or a residential quarter. Thus it is that an image of a *Tirthanṅkara* is to be conceived as the object which represents or reflects a collection of all the qualities we may most naturally conceive of in a Giver of the Law or the Maker of Religion or Piety, a *Tirthanṅkara*, so that it helps to inspire that feeling of reverence for the person it represents. It is said that *pratiṣṭhā* is nothing other than the ceremony (of consecration) implying a recognition of the excellence and influence of the person or the object installed (*pratiṣṭhā nāma dehinām vastunaśca prādhānya-mānya-vastu-hetuḥ kam karma*).⁴ A *yati* is said to be initiated when he enters into the status of an *ācārya*, a *Brāhmaṇa* so called when initiated into the study of the vedic lore, a *Kṣatriya* by his admission into the royal dignity, a *Vaiśya* being ushered into merchanthood, a *Sūdra* being made the recipient of royal favour and an artist being recognised a chief among them, and are on the occasion of this recognition worshipped by means of *tilaka* etc. put on their forehead without implying that these marks themselves are of any material consequence to the person or object concerned but that they are symbolic of this recognition and have to be philosophically construed. *Pratiṣṭhā* in other words is *nyāsa* or a conferment of the collection of qualities of the Jina in an image or meditation of it without any form. In such matter either the person of the Jina is merged in the sum total of the qualities or the qualities surpass the personality of the deity.⁵ In like manner images carved out of stones etc., with or without any shape (*ghaṭitasyāḡhaṭitasya*) and given the names of Jina, Viṣṇu, Buddha, Chaṇḍi, Kṣetrapāla etc., receive worship only because of the infusion of godhead into them by its presence therein, which is assumed. The deities of the Bhuvanapati, Vyantara, Jyotiṣka and Vaimānika groups have thus been conceived as having their divine

4. Vardhamāna Suri: *Ācāradinakara*, p. 141.

5. Cf. "Sāḱāre vā nṛāḱāre vidhinā yo vidhiyate nyāsatadīdamity uktwā pratiṣṭhā sthāpanā ca Sā" gloo, "Sthāpyam dharmāna vandhāngam guṇi gaunagunothevā guno gauṇagunī tatra Jinādyananyatamo guṇi"—Ibid.

—*Pratiṣṭhā Saroddhāra* of Āśādhara, p. 10.

immanence made manifest in these images. And similarly, in regard to the installation of the images of Siddhas, Arhats, etc., or even the consecration of the household ponds and wells, it is the manifestation of the divine qualities or *vibhūti* of the deities concerned and not their actual descent in and through these images, that is sought to be emphasised. This theory is in perfect accord with the principle of Man-gods in Jainism. For, the Highest Divinities, the Jinas, are emancipated human beings and cannot come down in the inanimate pieces of stones or woods, like the absolutely divine personages endowed with superhuman powers conceived, for example, in Visnu, Śiva etc of orthodox Hinduism. This is a fundamental difference between the two systems which it is necessary to recognise in any study of the iconography of Jain images *.

It is however definitely established by the 1st or 2nd cent. A. D. that images were to be worshipped by the Jainas in fully developed form. Apart, perhaps, from the reference to the Jina image obscurely mentioned and doubtfully interpreted in the Khāravela inscription and a few rock cut images in the caves of Khandagiri which may belong to the same age as the inscription, we have the earliest fully developed and dated image in the iron figure of Saraswati unearthed in the Kankali Tilla at Mathurā. This image belonging to the Kushāna age offers materials for iconographic study to the student of Jaina image-worship. In the Khandagiri caves rock-cut reliefs of standing nude Tirthankaras attended by seated miniature Jinas on two sides numbering four on each face have been discovered. These figures show two groups naturally belonging to two different ages altogether, the earlier group showing no emblems distinguishing them and the later with definite lanchanas or distinctive marks put under-neath the pedestals. Iconographic texts exclusively dealing with the forms of images which treating with the subject of *pratisthā* or installation ceremony and texts containing casual references to iconographic matter are abundantly

6. Cf. "Bhuvanapati-Vyantara Jyotiṣka-Vaimāṇikamūṁ tattadhiṣṭānād prabhāra siddhimūrtiṣu, gṛhāvapikūpānāṁ tathaiṣa siddhānāṁ cārhadādināṁ pratisthāvidhan kṛte taṁ pratimayāṁ piabhāvayy atrekaḥ saṁghatā'e tara na teṣāṁ muktīpadacīnāṁ avatīrah, minitu pratisthā devatā praneśādeva samyag-dṛṣṭi surādhiṣṭhānācca prabhavah"—*Ibid*, p. 141.

available not before the 9th or the 10th Cent. A. D. This shows at least that notwithstanding the general acceptance of the practice of setting up of images, the Jaina in early paid but very little attention in the matter of the elaboration of the pantheon or the consecration and worship of the different deities included within it. This we may tentatively suggest was due to the influence of Tantricism on Jainism in later ages round about the 10th or the 11th Cent. A. D.

It is however definitely established by about the 14th Cent. A. D. that Jaina images in fully developed forms with definite measurement and accompanied by many of the minor deities like the Śāsanadevatās and other were in existence and that traditions recording the canonical rules for their erection and characteristics were current from long before them. The *Vatthu-sāra-payaraṇam* of Thakkura Feru recording a tradition in V. S. 1372 (A. D. 1315) in *Prākṛit* says that an image of the Jina should have a triple Chhatra above head so protruberant as to cover the point of the nose and that it should be attended by Yaksas and Yaksinis, with figures of Navagrahas at the foot in the pedestal. The image should further be of an odd number of angulas not exceeding eleven, in height and should, if its a plastic one, be made out of a spotless piece of stone or wood. The *Ācāradinakara*, a *Śvetāmbara* text of the 15th Cent. A. D. by Vardhamāna Sūri corroborates the above statement when it says that an image fit for being set up in the house (*gṛha-bimba*) should be not more than of eleven angulas' height.⁷ With regard to the testing of pieces of slab or wood for the purpose we have the procedure laid down in *Viveka-vilāsā* that gruel of fermented boiled rice (*āraṇāla*) when mixed with the scale of *Srīphala* and applied to a piece of slab or wood would make any scratches on them manifest itself. If, for example, we have manifestation of lines of the colour of honey, ashes, molasses, sky and of pigeon, and red as madder, ruddy, yellow, tawny and variegated then it is to be understood that the pieces of stone or wood possesses glow-worms. Sand-Grains, red frogs, water, a lizard, a frog, a chameleon, an alligator, a mouse, a

7. Cf. 'Ekādaśāṅgulam bimbam sarva Kāmārthakāraṇam I

Etatpramāṇam ākhyātam fata ūrdhvaṁ na Kāraṇet II 4 II

—*Ibid.*, p. 143

snake and a scorpion in it and has, therefore, to be abandoned.¹ A Digambara tradition preserved in the *Pratiṣṭhāsāroddhara* of Āśadhara mentions that a Slab with good colour and brilliance and free from spot and lives and giving out good sound on being struck is fit for being made into an image of a Jina.² An image thus made should not be of more than the span of a 'vitasti' or 12 angulas if it be, meant for household worship. A movable image may be set up in a group in some temple but one not meant for movement at household worship. An image, however, to be fit for worship must be free from any defect rendering it inauspicious being not mutilated, not deformed, not installed before, not doubtful about its shape of a Jaina deity or be not in a dilapidated condition. The image is further said to be decorated in its chest by 'Srī-Vṛkṣa' mark. It should be devoid of, all marks of hair, such as, the beard etc. The image of an 'Arhat' is further said to be attended with eight 'Prāṭihāryas.' It is interesting to note that an image according to the tradition should not be devoid of eyes but that it should have neither wide gazes nor narrowed looks. It should also not have looks askence upwards or downwards but rather fixed on the tip of the nose, expressive of tranquility and detachment.³

1. Cf. Vivekavilāsa, quoted at p 63 of Vartha sūtrapayaranam by Thakkura Feru

2. Cf. Sadvarṇāntyantatejaskā Vimudurekhaḍyadūṣitā suśwīḍā suśwara Cārhadvimbāya pravara śīla—Pratiṣṭhāsāroddhara of Āśadhara, p 6

3. Vasunandi's Pratiṣṭha sūtra sangraha (in ms.) Ch. IV.

JAINA CRITIQUE OF THE BUDDHIST THEORIES OF PRAMĀNA.

By

Prof Hari Mohan Bhattacharyya, M. A.,

Prof. of Philosophy, Asutosh College and Lecturer, Calcutta University

Of the four well-known schools of Buddhism the *Vaibhāṣika*, the *Sautrāntika* and the *Yogācāra* writers have contributed considerably to the epistemic thoughts of India. In this paper we propose to state the views of *pramāna* as put forth by these three schools of Buddhism and estimate their value from the Jaina standpoint.

The common contentions of the Buddhists of all schools are that everything is impermanent lasting for a moment only and disappearing in the next moment to make room for another, that there is no permanent subject, the soul or psyche but only a series of psychoses, each of which is functionally determined by the other by the law of causation which the Buddhist called *pratītya-samutpāda* or what is generally called depended origination, that in the occurrence of knowledge there is no instrumentality of the senses, that there are only images and that there is no distinction between consciousness and its content. If one remembers these common contentions of the Buddhists, one finds it easier to follow their epistemological problems

(A) *The Vaibhāṣika Theory of Pramāna and its Criticism.*

Now the *Vaibhāṣika* is a realist and believes that reality is known by perception and his *pramāna* is constituted by formless cognition (*nirākārabodhasvarūpa*). But we all know that *pramāna* has its own differentia of validity which distinguishes it from cognition in general. The *Vaibhāṣika*'s definition of *pramāna* as amorphous cognition cannot, therefore, apply to what he wants to define. We all know that to define a thing is to set forth its differentia distinguishing it from its genus and other co-ordinate species. But by indentifying *pramāna* with mere undifferentiable *bodha* the *Vaibhāṣika* gives us only the genus without the differentia and thus makes his definition of *pramāna* too wide (*ativyāpta*)¹. And the consequence is that we may also include under it the different *pramāṇābhāṣas* or semblances of valid knowledge such as *samśaya* or doubt, *viparyaya*

1. "Vodhapramāṇam itī vadanto vaibhaṣikāḥ paryanutojyāḥ" T.B.V. p. 458.

or error and *anadhyavasāya* or inarticulate cognition thus entailing a complete breakdown of the distinction between *pramāṇa* and *pramāṇābhāṣa*, between valid and invalid cognition. And the further consequence of this theory of *pramāṇa* will be that one will take to ordinary way of thinking the senses and the other means of cognition as *pramāṇa* just as one is accustomed to say in common parlance that one perceives a thing by the lamp, discerns another by the eye, ascertain the fire by smoke, to all of which we allow the status of *pramāṇa* only as a matter of convention,² though in reality *pramāṇa* in each one of these cases depends on deeper psychological and metaphysical conditions. Hence the Jaina insists that *pramāṇa* in the strict sense of the term applies only to the self-and-other-revealing cognition i.e., cognition which shines by its own light carrying with itself the validity of its own and which in so doing is instinct with the form and the character of the object it illumines and which is thus sharply to be distinguished from *pramāṇābhāṣa*. All self-revealing and other revealing valid cognition does not stand in need of instrumentality of anything extraneous to itself. If, on the other hand, any conception of special instrumentality is introduced into the constitution of the *pramāṇa* or valid knowledge with a view to establishing its *avyabhicāri* or uncontradictable character then such a conception of special instrumentality is not only a gratuitous assumption but also involves the theory of *pramāṇa* into the fallacy of the mutuality of cause and effect (*anyonyāśraya*). The special instrumentality in valid knowledge will apparently be the right cognition of object and if by this special instrumentality *pramāṇa* is established as *avyabhicāri* then we are really to regard *pramāṇa* as *pramiti* i.e., the result of *pramāṇa*, but this result cannot stand as *effect* of the object (*artha*) for the cognition of the object and the appearance of *pramiti* are simultaneous and event which are simultaneous cannot be related to each other by way of cause and effect and therefore cannot have the necessity and order whereby you can distinguish them. And the result will be that there being no distinguishing factor in the relation between the *artha* or the object and its *bodha* or cognition we would fail to

2. Vide T.B.V. Page 459 and P.K.M. Page 26.

distinguish whether cognition gives us the object or the object cognition. The *Vaibhāṣika* position that *nirākārabodha* or amorphous cognition is *pramāṇa* is thus an impossible one

Further the supposition of the *nirākārabodha* contradicts the very *Vaibhāṣika* position and involves an infinite regress. As a realist the *Vaibhāṣika* is bound to admit the external object and its perceptual cognition. Now to say that in perception the external object is cognised is to say that the object as cognised merges its own form into the cognition as its *grāhaka* with the result that the so-called *nirākāra-jñāna* now becomes instinct with the *ākāra* or the form of that object and thus turns into being *sākāra*. Besides in the case of continued cognition (*dhārāvāhika jñāna*) if the object has already disappeared as object after surrendering its own form in the first moment of its cognition then for the next moment of its continuance we have got to assume another object which will similarly be absorbed in it beyond recognition, yielding its own form to the cognition of the second moment. And in continued cognition we cannot stop here but must suppose an infinite series of objects for its continuity. Thus the *Vaibhāṣika* shall be compelled at every moment of continued cognition to transform his *nirākāra jñāna* into *sākāra jñāna* and to abandon his own position that *jñāna* is *nirākāra bodha* and to involve himself in an infinite regress (*anavasthā*). But the Jaina solves these difficulties by repeating his fundamental position that cognition in its valid form is *svaparābhāsi* and therefore as illumining both itself and its object takes on the form of the external object. To the Jaina then cognition is always *sākāra*, but when he says this he warns us against concluding that the external object determines the origin and validity of cognition. And so far as continued knowledge is concerned the difficulty of infinite regress does not vitiate the Jaina theory. For according to the Jaina there is no necessity of imagining an infinite number of objects as in the *Vaibhāṣika* theory according to which an infinite series of momentary objects is supposed to surrender or hand over its forms (*ākāra-samarpanam*) in the infinite series of cognitions. The object has a continuity of its own and continues to give form to cognition. But still it is objected that if an object, say, *ghaṭa*, is permanent and constant then the continued cognition of the same *ghaṭa* may involve

what is called the difficulty of *grhīta grahitū* or apprehension of what is already apprehended and the first moment of apprehension having finished the business of *pramāṇa*, the subsequent apprehension will become useless, so that continued cognition will cease to have any validity of its own. The Jaina meets this objection by pointing out that his very conception of reality is a sufficient explanation of the validity of continued cognition. Every object of this universe is *dravyaparyāyītmaka* i.e., has the aspects of permanence and change, or is maintaining itself as a permanent object in the midst of constant changes. Hence from the very character of an object it follows that no one object at a particular moment is exactly the same as what it becomes at the next moment of its apprehension. In our continued cognition of an object say *ghaṭa*, we thus never have exactly the same *ghaṭa* before us for any two moments of apprehension, but each moment of apprehension ushers in a *ghaṭa* which is at once the same with as well as different from the *ghaṭa* of the previous moment of apprehension. It follows then that in our continued cognition our apprehension is not really cognising what it has already cognised and so the charge of *grhīta-grahitī* against continued cognition is beside the point and does not impair the validity of continued cognition.

The *Naiyīyika* too is of opinion that *grhīta-grahitī* or apprehension of what is already apprehended is no bar to the validity of cognition. *Jayanta-bhaṭṭa*¹ in his *Nyāya-mamjarī* has furnished us with a discussion on the question of *grhīta-grahitī* and has concluded that *grhīta-grahitī* or the apprehension of the apprehended is common to many forms of perception and is a characteristic feature of *smṛti* or memory. But according to him in none of these cases *grhīta-grahitī* impairs the validity of cognition. Of course, the *Naiyīyika* rejects *smṛti* or memory as a form of valid cognition not on the ground of its being a case of *grhīta-grahitī* but rather on the ground that *smṛti* or memory does not originate immediately from *artha* or *viśaya* i.e., Reality. *Jayantabhaṭṭa* argues that in case of perceptual cognition such as when we perceive before us any dangerous objects like the poisonous snake or the tiger or the shark, we see such

1. *Nyāyamamjarī* Vidyach on *Pramāṇa lakṣaṇam*.

objects repeatedly, and believing that our cognition of them is correct, we think them undesirable (*haya*) and leave the places where they exist for safety. Similarly in the case of enjoyable objects like a garland, sandal, camphor we perceive them repeatedly and it is the sense of validity of our cognition of them that leads us to handle them as desirable (*upadeya*). It will not do to say, *Jayanta* argues, that in our continued perception of them there is *agr̥hita-grahitā* owing to the fact that newer and newer peculiarities turn up continuously, for in that case we would be led to an endlessness of the peculiarities. In fact, however, *agr̥hita-grahita* or apprehension of the already unapprehended is not the *sine qua non* of valid cognition. Here an interesting psychological question seems to be involved. Ordinarily it is believed that attention to an object depends upon the development of newer and newer interesting features of the object attended to. But close examination more often reveals than not that such a development is unnecessary for continuity of attention and therefore perception. As *Jayanta-bhaṭṭa* very ably puts it: "One's own hand looked at a hundred times never develops new features for one." Further the psychological fact of recognition which is admitted by the Jaina as a form of valid cognition becomes an impossibility. The Jaina ground of holding recognition as a form of valid cognition is that it is a case of presentation of the object that is recognised though there is the element of representation of the old percept which merges itself into presentation and reinforces it. The Jaina thus establishes his point that apprehension of the apprehended which is involved in repeated perception of the same thing, in continued perception, in recognition and memory, should not vitiate the validity of our cognition.

(B) *The Sautrāntika Theory of Pramāṇa and its Criticism:*

The Sautrāntika like the Vaibhāṣika is also a realist and believes that the object of our knowledge enjoys existence outside and independent of our jñāna or cognition though such object is revealed to us not through pratyakṣa or perception as the Vaibhāṣika maintains, but through anumāna or inference. His point is, as against the Vaibhāṣika that our perceptual knowledge is not without but always with form (ākāra) and as the object is momentary it disappears out of existence at every moment after surrendering its form

to perceptual knowledge (*ākārasamarpaṇa kṣaṇam eva*); and from this *ākāra* or form as datum we must infer the existence of the object as the ground or cause of such form (*anumeyavāhyavastu*). To the Sautrāntika then *jñāna* or cognition is *sākāra* and *sākārajñāna* or formal cognition is also *pramāṇas* or valid knowledge. The originating cause of this form, namely, the outside object, does not come within the purview of perception but is only a matter of representation or inference.

Now the Jaina agrees with the Sautrāntika in this that *jñāna* is always *sākāra* or with form and also with the general Buddhist standpoint and *jñāna* is *svasamvidita* or self-revealed. But he parts company with the Sautrāntika where the latter denies that perceptual cognition reveals the object while it reveals itself. His main contention against the Sautrāntika view of knowledge is that if *jñāna* is *sākāra* or with form then this form which enters into a relation of identity with knowledge cannot but reveal the object of which it is the form¹, and to deny the revelation of the object is to deny the self-revealing character of knowledge itself which is contrary to the fundamental postulate of the Buddhist. To waive this inconsistency when the Sautrāntika assumes a division in knowledge into *grāhya* and *grāhaka*, that is equally unwarrantable. Because, what is *grāhya* is the object of *pramāṇa* and what is *grāhaka* is the subject of it. But no such distinction within *jñāna* is acceptable to the Buddhist according to whom *pramātā* or the subject of cognition, *pramāṇa* or the object of cognition and *pramāṇa* or the act of cognition are one and the same *jñāna*, precluding any such bifurcation of cognition into subject and object, *grāhya* and *grāhaka*, as the Sautrāntika suggests.² But a stronger and more fundamental objection of the Jaina against the Sautrāntika is that the very inference of the external object is logically unsound. To the Sautrāntika as to all other schools of Buddhist thought all objects of the universe are

1. T B V on *Sammattarka* Page 459

2. *Jai-antabhaṭṭa* stresses the same objection against the *Sautrāntika* on the ground that *grāhaka jñāna* is always functionally dissimilar to the *grāhya jñāna* so that these two dissimilar elements cannot be made to make up the homogeneity of *jñāna* as such which, however, is the contention of the Buddhist vide *Nyayamañjarī*, p. 15 (Benares Ed.)

momentary and are unique and particular. Nothing endures for more than a moment. Nor is there the possibility of bringing in the concept of universal to connect them together, for to the Buddhist the universe is a fiction of imagination, so that at the moment next to its avabhāsa or flashing forth the object dies away beyond recovery, leaving behind only an ākāra. Now this ākāra is the subject-matter of perception and is supposed to supply us with the premise for inferring the object as the cause of such ākāra. But inference involves over and above the discrete cognitions of the uniqueness (svalakṣaṇatā) of the *hetu* or middle term (*hetu-svalakṣaṇa*) and of the *sādhya* or major term (*sādhya-svalakṣaṇa*), certain conceptual element or *sāmānyalakṣaṇa* in the shape of *vyāptijñāna* or the knowledge of universal concomitance. Here the Jaina reminds us of Kumārila's polemic against the Sautrāntika standpoint. Kumārila argues¹ that the *sāmānyalakṣaṇas* or the universals are the mind's own constructs, and are thus ontologically unrelated to the particulars of *svalakṣaṇa*; and when they are superposed upon the particulars which alone are real, will modify the character of the real. Thus inference involving *svalakṣaṇa* modifies the character of the real and fails as a source of knowledge of the objective world 'per se'. Thus the Jaina like Kumārila concludes against the Sautrāntika that his theory of *pramāṇa* as *sākārajñāna* cannot inform us of the objective world as it is and fails of its purpose of rightly ascertaining its contents (*arthanirnaya* or *arthasamsiddhi*). Further *vyāptijñāna* or *vyāptiniścaya*, i.e., the ascertainment of the universal concomitance is the very lever on which the process of inference hinges. Now the knowledge of the universal concomitance presupposes an illustration (*drṣtānta*) and an illustration must be an object of perception. But the Sautrāntika postulates that we can never have perceptual knowledge of an external object. It comes to this then that inference which is based on our knowledge of *vyāpti* which again depends upon an object of perception for illustration breaks down and with that, the very position of the Sautrāntika that the world of objects is never known by perception but only by inference, also breaks down.² (To be continued)

1. S. V. Sl. 52, *Sūnyavāda* PP. 283-284.

2. T. B. V, on *Sammatitika*, Page 459.

HEROES OF THE JAINA LEGENDS.

By

Sjt. Harisatya Bhattacharyya, M.A., B.L., Ph. D.

KULAKĀRAS.

According to the Jaina sacred books Jainism is *Avadī* i. e., beginningless and Mahāvīra who is mistaken by the present day scholars for its so-called founder, was but the last of the twenty-four *Ārhat*s or omniscient teachers who upheld the Jaina faith from time to time in the misty past. Besides the twenty-four *Tirthamkara*s or omniscient prophets, numerous high-souled beings are glorified in the Jaina *Purāṇas*. We pass by their accounts of *Indras* and other superhuman beings. It should only be noted here that gods in Jainism are not the lord of the universe, as they are conceived in the Vedic literature, they are like men, only a little more developed and better placed; they have births and deaths; they are particularly respectful to the *Tirthamkara*s; and they must incarnate themselves as human beings in order to attain final liberation. Gods in Jainism are thus similar to the gods of Buddhism in more than one respect.

Parallel to the Vedic conception of the fourteen *Manu*'s we have the description of the fourteen *Kulakara*'s in the Jaina legends. These *Kulakaras* are said to have been the most enlightened men of their times and great friends of the human society.

Time is infinite, but for the purposes of human history, the Jainas call a definite section of it a *Kalpa* (extending over billions of billions of years). This *Kalpa* is primarily divided into *Avasarpini*, descending or unhappy and *Utsarpini*, ascending or happy. In the former, man's life, body, enjoyment etc. are progressively lessened in duration and extent while in the latter, those are progressively lengthened. The *Avasarpini* has six subdivisions. The first is called *Sushama-sushama* or happy-happy i. e., boundlessly happy. The next is *Sushama* i. e., happy,—a period of time which is less happy than the first. The third period of time is *Sushama-dushama* i. e., happy-unhappy. The fourth age is called the *Dushama-sushama* i. e., unhappy-happy. The fifth is *Dushama* i. e., unhappy. The sixth or the last

section in the Avasarpini period is called the *Dushama-dushama*, unhappy, unhappy,—an age in which man's unhappiness reaches its extreme point. With the termination of the *Dushama-dushama* period in the Avasarpini, the *Usarpini* begins and its six subdivisions in the ascending order are *Dushama-dushama*, *Dushama*, *Dushama-sushama*, *Sushama-dushama*, *Sushama* and *Sushama-sushama*.

The Jainas conceive that at the beginning of the Avasarpini, there is the *Bhōga-bhūmi*, that is to say, the life in the world is an uninterrupted series of enjoyment; men have not to work for their breads, everything they want viz., light, food, articles of pleasure etc., are all supplied by the *Kalpa-briksha*, the wish-fulfilling tree. Towards the end of the third period, the *Kalpa-briksha* for the first time shows signs of progressive self concealment. The sun and the moon are observed in the sky for the first time. These had been existing no doubt from before but the all-absorbing radiance of the *Kalpa-briksha* prevented their manifestation so long. It can easily be imagined that the sudden appearance of these two luminaries in the sky struck horror in the hearts of the people of that age. It was one *Pratiruta* who knew the reason and explained the new phenomena to the terrified people. Their fears were gone at his explanation and *Pratiruta* became known as the first *Kulakara*. With the advance of time, the *Kalpa-briksha* was progressively self-concealing,—with the result that stars were visible in the sky. It was *Sammati*, the second *Kulakara* who explained the astral phenomena to the bewildered humanity of that age and who was thus the father of the astronomical science. *Kshumankara* was the third *Kulakara* who advised the people, who had so long been living with the beasts and ferocious animals, to avoid them and cease to trust them. With the progressive disappearance of the *Kalpa-briksha*, the ferocity of wild animals was becoming more and more pronounced and the fourth *Kulakara* (*Kshumandhara*) was consequently under the necessity of advising the human beings to arm themselves with sticks and other weapons in order to save themselves from their depredations. *Kalpa-briksha* was fast disappearing and yielding less and less fruits, so that quarrels necessarily arose among the needy people as regards the appropriation of these fruits; accordingly, *S'mathkara*, the fifth *Kulakara* determined variously bounded areas

within the limits of which each man was to receive his share of the necessities of life. The next Kulakara, *Simandhara* further limited and more definitely determined the boundaries of the Kalpa-briksha, —in order to stop the internecine quarrels among people for the appropriation of its fruits which were considerably lessened by this time. It was *Bimala-bahana*, the seventh Kulakara who instructed humanity to train elephants, horses camels for its own use. It is said that parents in those days used to die as soon as their children were born. It was at the time of the eighth Kulakara, *Chakshushaman* that for the first time parents began to die a little while after the children were born. People were dismayed at this new phenomena and the eighth Kulakara removed their fears by explaining how and why the children were born. The ninth Kulakara, *Yasavan* taught the people to bless their children. *Abhichandra*, the next Kulakara taught humanity how to take care of and properly bring up the children. *Chandrabha*, the eleventh Kulakara, was under the necessity of further advancing the art of rearing children. *Marudēva*, the twelfth Kulakara taught the art of making boats for crossing rivers, seas and oceans and constructing steps and other means for ascending on high hills. The thirteenth Kulakara, *Prasānjita* introduced among other things, the custom of marriage. *Nābhi-rāi* was the fourteenth and the last of the Kulakaras. It was at his time that the Kalpa-briksha made its complete disappearance and the world which had so long been the *Bhōga-bhūmi* or a place of enjoyment without labour became the *Karma-bhūmi*, a place where 'man must earn his bread by the sweat of his brow.' No doubt, by the operation of the eternal laws of nature, paddy-plants and other fruit-bearing trees had already been there, but people did not know their use, as they were accustomed to have their needs satisfied from the Kalpa-briksha. With the disappearance of the Kalpa-briksha, human beings felt a difficulty unknown before. It was *Nābhi-rāi* who explained the use of the paddy plants and of the other fruit bearing trees; he taught them how to make paddy and other fruits fit for human consumption; he also described which plants were injurious and which were useless. He introduced the art of making earthen pots and making them strong by burning. He for the first time is said to have taught people to have the umbilical cord at their

infants' navel cut. Mēru-dēvi was Nabhi-rāja's queen and Rishabha-dēva, the first Tirthamkara was the son of Nabhi by his wife, Mēru-dēvi.

Are there any matters of philosophical interest in the above Jaina account of the Kulakaras? The first thing that attracts our attention is that a *primaeval* state of bliss is supposed to exist before the emergence of the present world with all its cares and troubles. This state of bliss as described by the Jainas is some what similar to the happy existence of the human race in the Krita or Satya Yuga at the outset of the present temporal series, as conceived by the Vedic people. The Jaina account is strikingly similar to the Judaic account of the blissful state in the Garden of Eden. It should be noted that while the Jaina account and the account of the Vedic school speak of the then whole human race as enjoying the state of bliss, the Jewish account reserves it for one solitary pair of individuals who are the original parents of the human race. If however we are to read any esoteric matter in the glowing accounts of the original state of bliss,—it matters little whether the state of bliss is stated to be for the individuals or for the whole human race.

It has been pointed out that the state of bliss in the Garden of Eden, as described in the Jewish mythology, represents a state of absolute and complete ignorance, a stage characterised by an utter want of discrimination, analysis and synthesis. Sociologically, it represents that *primaeval* state of the human society when it is scarcely distinguishable from a herd of beasts and psychologically, the state of mind in a new born babe. The tasting of the forbidden fruit of the tree of knowledge really means the rise and operation of the discriminating faculty in man,—the birth of real man-hood,—allegorically described as the Fall of man, which is justifiable only in the sense that "when ignorance is bliss, it is folly to be wise."

It is doubtful, however, if this form of interpretation would apply to the Indian account of the *primaeval* state of bliss and fall there from. The Indian Kalpa Briksha cannot be identified with the Jewish Tree of knowledge for the simple reason that while the tasting of the fruit of the tree of knowledge brings about the downfall of man, it is the very appropriation of the fruits of the Kalpa

Briksha that constitutes the state of bliss. What, then, is the Kalpa Briksha and what can be its esoteric significance? Literally, Kalpa Briksha means a tree which yields fruits in accordance with the wishes of a man. The Jinas, as we have seen, have such a tree in the Bhōga bhūmi i.e., in the primaeval period of enjoyment. According to the Vedic legends, the blissful heaven (Svarga) has a Kalpa Briksha where from people who have led a meritorious life in this world, get enjoyment in the form of fruits in their life hereafter. Thus we understand that Kalpa Briksha yields enjoyments in accordance with a man's good acts, done in his previous life. In Mundaka-Upanishad, we meet with the following curious passages in connection with an imaginary tree:—"Two birds, closely united and friends to each other are perched on the self-same tree. One of them eats the sweet fruits and the other, without eating them, simply sees them" The sweet fruits are explained as the fruits of good acts and the eater thereof, the enjoying human soul. The highly enjoyable fruits of the Kalpa Briksha may thus be suspected to mean the good effects of a man's good acts. The disappearance of the Kalpa Briksha may similarly mean the exhaustion of the good effects of good acts and fresh entrance into the life of toil and moil. This is made clear in the following utterances of the Revealer of the Gita, "They (i.e., those who did good acts) enjoy the extensive heavenly region and when their merit thus comes to an end, they re-enter this world of death" The succession of Bhōga-bhūmi by Karma-bhūmi, as described by the Jinas, must mean the same thing viz.,—that man enjoys the good fruits of his good acts and that when there remain no more good fruits to enjoy, he comes back to his life of labour.

Thus the state of bliss in the Jewish legend is different from that in Indian mythology. In the former, it is the bliss of ignorance, in the latter, it is the bliss as the result of good acts,—a real bliss, crowning the sustained restraint of a moral life. As regards the fall from the primaeval state of bliss, the significance of the two accounts is also different. The Jewish account says the fall is due to knowledge. But it has always been rightly questioned whether ignorance is real bliss and whether wisdom is folly and as such, brings about the fall of man. On the other hand, it has been rightly

maintained that knowledge constitutes the true nature of man and far from causing his down fall, leads him to his true goal. The Indian account of the fall indicates only the scientific fact that when there is no more good fruit to be enjoyed, man is compelled to come to "the world of labour", by the force of the Karmas which up till then remained dormant in him. It seems that at the back of the Indian account, there is the Law of Karma, with its corollary, the Law of Re-incarnation, both of which are foreign to the Jewish legend.

It would appear from what we have stated above that the interpretation put on the Jewish account of the state of bliss and the fall of man lacks scientific support. Cannot a better interpretation be put on the allegorical story? We are not sure,—but we feel that the following interpretation would not only make the Jewish account more consistent with the true principles of moral philosophy but would do a great deal in unifying the two accounts, Indian and Jewish. The state of bliss indicates the state of the true self,—that blissful state in which the self realises itself i.e., views itself in all things and all things in itself. In this state the self enjoys itself and can never be in want of true enjoyment. This happy state terminates and the man experiences fall when he tastes the fruit of the Tree of lower or false knowledge, estranges himself from his true self i.e., when on account of *Rāga* and *Dvēṣha*, attachment and envy, he is tempted to discriminate between his true self and false or lower self and identify himself with the latter. When this happens, true enjoyment which consists in the pure self-enjoyment of the self by the self, vanishes,—Kalpa 'Briksha conceals itself,—man is driven from the Garden of Eden,—He comes to the world of pain and death,—He finds himself in the Karma Bhūmi, God's curse on him, a poor creature that he is then, is subjected to endless troubles, diseases and death,—lo! verily, man has then his fall!

The only other point to which one's attention is bound to be attracted in connection with the Jains account of the Kulakāras is the recognition of the principle of continuous development, operating in the process of social evolution. In the literature of all the ancient nations, we meet with the descriptions of an ideal state of affairs at the primæval period and very seldom come across any recognition

of the fact of gradual evolution of the various arts of civilisation. In fact, it is in the Jaina account that we see the first attempt to conceive the human society as a living organism which has its history apart from the history of its individuals and its own peculiar struggles and adaptations. Even so modern a thinker as Comte contended that "the anatomical and the physiological study of individual man, ought to precede the study of human society". While admitting the great service which Comte did to the science of Sociology by applying the biological method to the study of the social progress, the later evolutionary school of sociologists have thought it right to take a position almost reverse to that of Comte viz., that the development of the individual must to a large extent be regarded as the correlative of the social process in evolution. The application of the law of Natural Selection to the science of Sociology implies that the development of Society need not be exactly in the line in which an individual develops. An individual grows by doing acts which give him "increased satisfactions". The first rudiments of social organisation, on the contrary, arose from the fitness in the struggle for existence, under the sternest conditions of natural selection and adaptation,—and not from conscious regard to "increased satisfactions." A curious corroboration of this doctrine of social evolution by natural selection and adoption is afforded by the Jaina account of the Kulakāras. It is not stated that the human society developed the various arts and sciences, from a desire to increase the existing amount of their pleasures and enjoyments, we are told, on the contrary, that with the progressive disappearance of the Kulpa-Briksha (whatever the story may mean), Nature presented shocks and frowns before the awe-struck human society and that the society through its Kulakāras met them with efficient measures,—thus adapting itself fully to the changed circumstances and making itself fit for survival.

According to the Jaina account of the Kulakāras,—roughly speaking,—man's attention was first attracted towards the heavenly luminaries. Astronomy was thus the first science developed among men. After that, man turned round his surroundings, differentiated himself from the beasts with the gradually evolving consciousness of his own nobler nature and finally made successful provisions for

his own protection from the fury of his quadruped neighbours. After settling accounts with his ferocious enemies of the sub human species, man turned to his surroundings nearer home and made arrangements for the peaceful supply of the necessities of life to all the individuals of his own species. Thus putting his own house in order, he made his former sub-human enemies serviceable to him as far as possible. Well-provisioned in his own home and master over the sub human species,—man directed his attention to the eradication of troubles, relating to body. The very first thing he did, was to see that every human child was safely born, that no calamities occurred to the parents due to the child-birth and that the children were strong, hale and hearty. After this, man took to adventure,—crossed seas and ascended the high hills. As a result of all this the society became highly complex,—and the need for the establishment of law and order became insistent. Marriage was the first institution introduced. Pastoral or nomadic life or other modes of uncertain living gave way to agriculture. Manufacturing also came into vogue and earthen pots began to be made and used.

The above is the order in which the archaic human society is said to have evolved in pre-historic days,—an age long before the establishment of any firm Government or even the tribal rule. Whether this was exactly the order is more than what we can definitely say. This much, however, is certain that the phenomena of the heavenly luminaries, the sun, the moon, the stars attracted the earliest attention of man. Without entering into the vexed question as to who were the first people to cultivate the science of astronomy, we may say that all the ancient peoples viz, the Chaldeans, the Egyptians, the Greeks, the Chinese, the Indians, the Peruvians took to the study of the heavenly phenomena from the remotest ages. Accordingly the assertion that "Astronomy may probably be regarded as the most ancient of the sciences (*Encyclopaedia Britannica*, 9th. Edition, Volume II, P. 744)" is not without reason. The Judaeans have the story that the antediluvian sages learning from Adam that the earth was doomed to universal destruction by fire and water erected two columns of brick and marble, on which they engraved the elements of their astronomy in order to preserve them.

If the theory of evolution is true, it may be admitted that in some remotest past, human species lived in the forests with beasts. The fact cannot be assailed on the ground that the difference between man and beast is so great that they cannot be supposed to have possibly lived together at any time. As a matter of fact, modern observers have been convinced that the difference between a man at the lowest stage of civilisation and a beast is not so great as that between that man and an enlightened European. This shows that the present day difference between man and beast is the effect of long and continuous evolution. "The lord of the earth", says Dr. Prichurd, "who contemplates the eternal order of the universe and aspires to communion with its invisible Maker, is a being composed of the same materials and framed on the same principles as the creatures which he has tamed to be the servile instruments of his will or slays for his daily food." With respect to the mental characteristics Mr C. Wright in his remarkable essay, *The Evolution Of Self-Consciousness* clearly points out how man's highest mental operations evolved out of simple processes common to man and the lower animals. Man's power of observation and learning by experience gradually grew and this was probably what estranged man and beast from one another. The two species, hitherto living as friendly neighbours, became disgusted with one another; man was becoming milder and milder and consequently felt the necessity of living separately from the herd of beasts, in order to save himself from their ferocity, later on man invented weapons of defence and offence and finally, made the beasts subordinate to him and actually domesticated some of them. We can not say whether this account is correct in all its details, but it has the merit of presenting at least an intelligible description of an undoubted age in the pre-historic evolution of man as a social creature.

It can well be understood that when the human species was put on the path to further development, the very first thing that it would do, was to avoid quarrels regarding the necessities of life generally and food, particularly. For this purpose a delimitation of "the spheres of influence", so to say, was effected. The establishment of separate zones again would inevitably lead to the formation of groups and tribes. The strength of a tribe lies in the number and

quality of its individuals and it is no wonder that child-welfare would receive the early attention of man, however crude. Growing strength of a man would make him take a fearless,—may, aggressive—attitude towards nature, which would lead him to cross seas and ascend high hills. Complexity of society, consequent on the adventurous habits of man, required organisation of society. Marriage is admitted by one of the earliest institutions. With the introduction of agriculture and manufacture, the primæval state of human society may be said to have ended and civilisation in the full sense of the term, ushered into progressive advance.

In recent times, attempts have been made to determine the various stages of the progress of the early human race towards civilisation. The classification of these stages made by Nilson and Thomson is generally accepted and these are respectively termed the Stone, the Bronze and the Iron Ages. But while this classification has proved a guide of extraordinary value in arranging in their proper order the stages of man's advance in Asia and Europe, it is worth noting that in Polynesia, Central and South Africa and America (except Peru and Mexico) the early natives had no Bronze Age at all but moved directly from the Stone to the Iron Age. So, this classification cannot be said to be capable of universal application. The other classification viz, that into Savage (e.g. the stage in which the Australians and forest Indians of Brazil are found), the Barbaric (the stage in which the Germanic people were, as described in the Roman literature) and the Civilised (the stage in which the Greeks and the Romans were, even in the Pre-Christian period) is certainly more precise,—as also the theory of the line of progress alleged to have been followed by people passing from the primitive state of the wild hunter, fisher and fruit-gatherer to that of the settled tiller of the soil. One thing that can be said about all these modern modes of classification is that most of them seem to begin at the tribal stage of the human society and do not push the enquiry further back. The Jaina account, on the contrary, presents the human society in its most primitive state conceivable viz., in the stage when it is scarcely distinguishable from a herd of beasts. It should accordingly receive the due notice of the sociologists before it is flung aside as worthless fables.

JAINISM IN THE DECCAN UNDER THE RASHTRAKUTAS.

By

Dr. R. S. Alteker.

[Deccan and Karnatak constitute one of the strongholds of Jainism today. How this happened can be understood by a survey of the Rashtrakuta history and thus has been remarkably done here—Editor]

Our period was probably the most flourishing period in the history of Jainism in the Deccan. Soon after it Jainism received a set-back owing to rapid spread of the new Lingayat sect. In our period, however, the sect had no serious militant rival and was basking in the sunshine of popular and royal favour. The literary activity of the Jains was also remarkable in this age, and they seem to have taken an active part in the education of the masses. That, before the beginning of the alphabet proper the children should be required to pay homage to Ganes by reciting the formula Ś'rī Ganes'āya namah is natural in Hindu society, but that in the Deccan even to-day it should be followed by the Jain formula Om namas-siddhebhyaḥ shows, as Mr. C V Vaidya has pointed out, that the Jain teachers of our age had so completely controlled the mass education that the Hindus continued to teach their children this originally Jain formula even after the decline of Jainism. The formula can of course be interpreted in a non-Jain sense as well, but it cannot be denied that originally it had a Jain significance.

The way to the prosperity of Jainism in our period was already paved in the earlier age. Many of the Kadamba kings of the 5th and the 6th centuries were patrons of Jainism¹. There are several spurious records at Lakshmesvar² really belonging to the 10th or 11th century, purporting to record grants in favour of Jain establishments made by early Chālukya kings Vinayaditya, Vijayaditya, and Vikramāditya II. These kings must have been known to the tradition, at least as occasional patrons of Jainism; otherwise it is hardly possible to explain why these, and no other kings, should

1. I. A. VI, pp 22 ff. VII, pp. 34 ff.

2. Ibid. VII, pp 111 ff.

have been selected as donors, when the later records were written. It is possible that they are mere late copies of earlier records that had peeled off and that were sought to be renovated for future historians, who however now dub them as forgeries. Most of the kings of Talwad were either Jains or patrons of Jainism. Grants to Jain establishments made by Rāchamalla have been found in Coorg³, and when this king captured Valhmalai hill, he commemorated its conquest by erecting a Jain temple upon it⁴. At Lakshmesvar there existed in our period buildings known as Rāya-Rāchamalla vasati, Ganga-Permadi-chaityālaya, and Ganga-kandarapa-chaityamandira⁵. The names of these edifices bear testimony to the patronage of Jainism by the various members of the Ganga ruling family, after whom the buildings were named. Mārasimha II was a staunch Jain; he was a disciple of Ajitasena and his firm faith in his religion sustained him through the terrible ordeal of the Sallekhanā vow whereby he terminated his life after his abdication in c 974 A. D. Mārasimha's minister Chāmundaraya is the author of the Chāmunda-purāna; it was he who set up the colossal image of Gommates'vara at Śrāvana Belgola, and his reputation as a patron and devotee of Jainism was so great, that he was regarded as one of the three special promoters of Jainism, the other two being Gangaraja and Hulla who were the ministers of the Hoysala kings Vishnuvardhana and Mārasimha I. In Nolambawadi the religion was prospering, we have a record from that province mentioning the gift of a village by a merchant who had purchased it from the ruling king in order to bestow it upon the Jain monastery at Dharmapuri in Salem district⁶. Among the Rāshtrakūṭa emperors Amoghavarsha I was more a Jain than a Hindu. In his Pārśvabhyudaya Jinasena calls himself as the chief preceptor (paramaguru) of that king who used to regard himself as purified by the mere remembrance of that holy saint⁷. Śārasaṅgraha, a Jain mathematical work, also mentions that Amoghavarsha was a follower of the syādvāda⁸. Amoghavarsha's

3, Ibid. VI, p 103

4 E I, IV, p 140.

5 I A, VII, pp 105-6

6. E I, X, p. 57

7. I A, XII, pp 216-8

8 Winternitz, Geschichte, III, p. 575

offering one of his fingers to the Goddess Mahālakṣmī, in order to extricate his kingdom from an epidemic⁹, only shows that he worshipped some Hindu deities along with Mahāvira. He seems to have taken an active interest in Jainism, some of the Jain monasteries in Banavasi attribute, as the late Prof R. D. Banerji informed me, the authorship of some of their religious ritual to Amoghavarsha. We have seen how Amoghavarsha I had abdicated his throne more than once; that was probably due to his being a sincere Jain, anxious to observe the vow of *akincanata* (possessionlessness) at least for some time. This emperor had appointed Gunabhadra, the author of the last five chapters of Adipurana, as the preceptor of his son Kṛṣṇa II¹⁰; the latter is known to have given a donation to a Jain temple at Mulgund¹¹. So, if not a fullfledged Jain, he was at least a patron of Jainism. The same observation may hold good of the next ruler Indra III, for the Danavulapadu inscription¹² records that the prosperous Nityavarsha i.e. Indra III caused to be made a stone pedestal for the glorious bathing ceremony of Arhat S'anti, in order that his own desires may be fulfilled. The last of the Rashtrakutas, Indra IV, was a staunch Jain; when his efforts to regain his kingdom from Taila II failed, he committed suicide by the *sullekhanā* vow¹³.

Many of the feudatories and officers of the Rashtrakutas were also Jains. Most of the Ratta rulers of Saundatti were followers of Jainism, as pointed out already¹⁴. Bankeya, the Banavasi governor of Amoghavarsha I, was a Jain; he got the imperial sanction for the alienation of a village to a Jain establishment at his capital¹⁵. Bankeya's son Lokaditya is described by his preceptor Gunachandra as the propagator of the religion founded by Jina; and S'rivijaya, a general of Indra III, was a Jain and a patron of Jain literature¹⁶.

9. E. I., XVIII, p. 248.

10. J. B. B. R. A. S., XXII, p. 85.

11. Ibid, X, p. 192.

12. A. S. R., 1905-6, pp. 121-2.

13. A. I., XXIII, p. 124.

14. Ante, pp. 272-3.

15. E. I., VI, p. 29.

16. E. I. X, p. 149.

These are the kings, feudatories and officers of our period who are so far known to have been followers or patrons of Jainism. There may have been many more; for, as will be soon our period produced a galaxy of Jain authors and preachers whose literary and missionary activities must have produced a considerable effect, helped as they were by royal patronage. It is very probable that at least one third of the total population of the Deccan of our period was following the gospel of Mahavira. Rashid-ud-din states on the authority of Alberuni¹⁷ that the people of Konkan and Thana were Samanis or Buddhists at the beginning of the 11th century. Al Idrisi calls the king of Naharvala i.e. Anahilapatana as a Buddhist, whereas we know definitely that the king he had in view was a Jain, not a Buddhist. It is thus clear that the Muslims very often mistook Jainism for Buddhism and the above referred to statement of Rashid-ud-din may be taken to prove the prevalence of Jainism rather than Buddhism in parts of the Deccan referred to by them during the 10th and the 11th centuries. Subsequent to our period Jainism lost much of its ground by the rise of the Lingayat sect which grew partly at its cost.

We can get a glimpse into the life of the Jain Mathas of our period from our records. From the records of the early Kadambas¹⁸ we learn that the Jain monks used to stay in one place during the rainy season, at the end of which they used to celebrate the well known Pajjushana ceremony laid down in their scriptures. Another festival, lasting for a week, was celebrated from the 8th day of the bright half of Chaitra. This festival is still celebrated with great eclat on mount S'atrunjaya¹⁹, because P'andurika Gandhara, the chief disciple of Rishabhadeva, is stated to have obtained salvation with his 50 million followers on this day²⁰. Both these festivals, which were common in the 6th century Deccan, must have been popular in our period too, since they are prescribed in the Jain scriptures and celebrated to this day.

17. Elliot, I. p. 68

18. I. A., VII. pp. 34 ff

19. Nahar and Ghosh, An Epitome of Jainism, pp. 676-7

20. Encyclopaedia of Religion and Ethics, V p. 878.

The Jain temples of our period had become replicas of the Hindu temples. The worship of Mahavira was just as sumptuous and luxurious as that of Vishnu or S'iva. Epigraphical records are seen making provision for his *angabhoga* and *rangabhoga* just as they do in the case of the Hindu deities. What a commentary on the doctrine of absolute *akinchanata* preached and practised by him.

Food and medicine were provided for in the Jain Mathas and provision was also made for the teaching of the Jain scriptures²¹.

The Konnur inscription of Amoghavarsha I and the Surat plates of Karkka record grants made for Jain establishments. Both epigraphs, however, say that the grants were made, *inter alia*, for the purpose of *balicharudāna*, *vais'vadeva*, and *agnihotra*. These are essentially Hindu rituals and one is surprised to find grants made to Jain temples and monasteries for the purpose of performing them. It may be that during our period Hinduism and Jainism resembled each other more closely than is the case now, or the above expressions may have been introduced in these records by the oversight of the imperial secretariat. In the Konnur record, the expression is actually misplaced and therefore, the latter alternative seems to me more probable.

JAIN LITERATURE OF THE PERIOD

As observed already Many Rashtrakuta emperors like Amoghavarsha I, Kṛṣṇa and Indra III were either themselves Jains or patrons of that religion, the same was the case with many of their feudatories and officers²². It is, therefore, no wonder that the contribution of Jainism to literature should have been considerable. Haribhadra flourished by the middle of the 8th century A. D., but his works cannot be considered here as his province is not known. Sāmantabhadra, the author of the *Āptamīmāṃsā*, which contains a most interesting exposition of the *Syadvada* and a brilliant review of contemporary systems of philosophy flourished before our period, but several commentaries were written on his work in the Deccan from the middle of the 8th century A. D. onwards. Akṣanadeva's

21 J. B. B. R. A. S. X, p. 237,

22. Ante. pp. 310-4,

commentary *Ashtas'atī* was written early in the Rashtrakuta period. S'ravana-Belgola inscription No. 67 refers to Akalankadeva as describing his own greatness to Sāhasatunga who, it is conjectured, may have been Dantidurga. He is described there as the vanquisher of Buddhism. There is a tradition to the effect that Akalankadeva himself was son of the Rashtrakuta emperor Kṛṣṇa I²³, but more evidence would be required to accept it as historical. Vidyānanda, the author of *Ashtasahasrī*, which is a more exhaustive commentary on the *Aptamīmāṃsā*, flourished a little later. He is mentioned in S'ravana Belgola inscriptions²⁴

The Jain contribution to logic in our period is not inconsiderable. Mānikyanandin, who flourished in the latter half of the 8th century is the author of a work on logic called *Parikṣhamukhasūtra*²⁵, which was commented upon by Prabhācandra in the first half of the 9th century. Besides writing this commentary which is named as *Prameyakamī-lamartanda* this writer has also written *Nyaya-kumudachandrodaya*. Another Jain writer on logic of this period is Mullavadin, who was probably the founder of a Jain Digambara monastery at Naosari which is no longer in existence. The Surat plates of Karkka Suvarnavarsha (E 1, XXI) record a grant to his disciple's disciple given in 821 A. D. This author wrote a commentary called *Dharmottaratippanaka* on the *Nyayabindutika* of Dharmottarācārya²⁶. That a book on logic written by a Buddhist should have been commented upon by a Jain is quite in consonance with the spirit of harmony that prevailed in our period.

Quite a galaxy of Jain writers flourished in the court of the Jain emperor Amoghavarsha I, who was well known for several centuries as a great patron of literature²⁷. Jināsena his spiritual preceptor, is the author of *Harivans'ā* which was finished in 783 A. D. He has placed the workers in the field of Ancient Indian history under great obligation by mentioning the contemporary kings that flourished

23 Paterson's Report, No 2/79 J.B.B.R. XVIII p 213 Pathak Quoted, by Flut 407.

24 E. C., II, No 254.

25 Vidyabushna, A History of Indian Logic, p. 179.

26. Ibid, pp. 194-5.

27. I. A., 2904, p. 197

in that year in the colophon of this work. He did not live to finish his Adipurana, which had to be completed in 897 A. D. by his desciple Gunachandra, who was the spiritual preceptor of Lokaditya, the governor of Banavasi 12000²⁸. The Adipurana is a Jain work dealing with the lives of Jain Tirthankaras and saints. In his Pars'vabhyudaya Jinasena has performed the wonderful feat of utilising each line of the love-poem Meghaduta for narrating the life of the Jain saint Pars'va. The concluding line of such verse in Jinasena's poem has been borrowed from the successive stanzas of the Meghaduta^(A). The Amoghavrtti of S'akatayana²⁹, a work on grammar, and the Ganitasarasangraha of Viracharya³⁰, a work on mathematics, were also composed in the reign of Amoghavarsha I. The Kavirajamarga, the first work in the Canarese on poetics has been attributed to this emperor, but whether he was himself its author or merely its inspirer, is still a matter of controversy³¹. The authorship of the Pras'nottaramālā is also in dispute, as it has been variously attributed to S'ankaracharya, Vimala, and Amoghavarsha I. The colophon of the Tibetan translation of this booklet shown as Dr. F. W. Thomas has pointed out, that Amoghavarsha was believed to be its author at the time it was rendered into the Tibetan³². It is, therefore, very likely that he was its real author.

Gangadhara, the capital of a feudatory Chalukya house in southern Karnatak, was a centre of considerable literary activity by the middle of the 10th century. It was there that Somadeva flourished and wrote his works Yasastilaka and Nitivākyāmrta³³. The first of these works, though sectarian in purpose is of no inconsiderable literary merit, it belong to the variety of the Champu and its author shows considerable skill in the treatment of his theme. The second work is on the science of politics, it has, however, hardly

28. I. A., XII p. 216.

A¹ In this poem, the author describes himself as 'Paramaguru' of Amoghavarsha.

29. I. A., 1914, pp. 205 ff

30. Winternitz, Geschichte, III, p. 57

31. I. A., 1904, pp. 199.

32. J. B. B. R. A. S., XXII, pp. 80 ff.

33. Yasastilakachampu, p. 419.

much independent value as it is largely based on the Arthas'atra of Kautilya. The work is, however, almost entirely free from any sectarian tinge and is written from a much higher moral point than the Arthas'atra of Kautilya.

Karnatak was a great stronghold of Jainism in our period and the Jain authors had not forgotten that the founder of their religion had preached in the vernacular. We, therefore, find a number of Canarese authors in the 10th century, most of whom were Jains. The earliest and foremost among these is Pampa, who was born in 902 A D. Though a native of Andhrades'a he became the adikavi of the Canarese literature. His Adipurana which was finished in 941 A D, is a Jain work, but his Vikramarjunavijaya is a more or less historical work, where he glorifies his patron Arikesarin II as Arjuna³⁴. It is from this work that we get valuable information about the northern campaigns of Indra III in which his feudatory, Arikesarin II, had participated. Asanga and Jinachandra are other Canarese writers of this period, who are referred to by Poona, but whose works are not yet forthcoming. Poona himself flourished in the third quarter of the 10th century and is said to have been given the title of 'Ubbhava-kavicharavartin' 'Supreme among the poets of both (i. e. Sanskrit and Canarese) the languages' by Krishna III, on account of his proficiency as a poet both in Sanskrit and Canarese. Santipurana is his principal work³⁵. Chamundaraya, a Jain general and minister of the Jain ruler Marasimha II, was the author of the Chamundapurana which was composed in the 3rd quarter of the 10th century³⁶. Ranna, another Canarese writer of the 10th century, was born in 949 A D. His Ajitathankarapurana was finished in 993 A D³⁷. That Jain religious works of our period should have been mostly composed in the form of Puranas shows the immense influence and popularity of these works in the Deccan of our period.

34. Karnatakabhashabhusan, Introduction, pp XIII-XIV.

35. Ibid, p. XV.

36. E. I., V. P. 175.

37. E. I., VI p., 72.

POSITIVE INTEGRAL KINDS OF NUMBERS ACCORDING TO THE JAIN CONCEPT.

By

Sri R. D. Misra M. A. Shastri

The language of numbers is very very old. Men of all ages and countries have been using it in every walk of life and they have employed it successfully. But many of us, do not know its origin and development into so grand a science as mathematics. Not only this, in certain communities, its development went on without due regard being paid to giving numbers a logical and scientific definition. It was on this account that certain ancient school of mathematics failed to do much in developing a theory of number.

But this is not true of the Jain school of mathematics, though, no doubt, they have taken an altogether different path in developing the theory of numbers. This might be looked upon as an approach parallel to the modern one. It is very surprising indeed to find that even the Jain mathematicians like Mahāvīrāchārya did not develop their theories from purely mathematical point of view. All the references are to be found in books of the Jain theology—the theory has grown as a handmaid of theological discussions.

Now we come to discuss the number itself. The Sanskrit equivalent is संख्या, According to the derivation, the word means a particular way to say thing. Another Sanskrit word for number is अंक. This word also stands for the word digit. However the word basically means mark. Thus the concept of number arose in connection with identification of objects.

In the Jain works, the concept of number arose in connection with मान i.e. measurement. One of the Subdivisions of मान is गणितमान i.e. counting.

The counting began from 1. But the Jains do not regard 1 as संख्या। I quote below authority on this —

“एकादीयागणना बीयादीया हवन्ति संखेज्जा” त्रिलोकसार गाथा १६

They have divided गणितमान in three classes viz

- (१) संख्यात, Samkhyāta Countable or numerable
- (२) असंख्यात Asamkhyāta Cauntless or innumerable
- (३) अनन्त Infinity.

Samkhyata has been again divided into three classes namely

- (i) जघन्य संख्यात = Minimum Countable (Jaghanya Samkhyāta)
- (ii) मध्यम संख्यात = Medium Countable (Madhyama Samkhyāta)
- * (iii) उत्कृष्ट संख्यात = Maximum Countable (Utkṛṣṭa Samkhyāta)

(2) Asamkhyata is of three types each type being itself subdivided into three classes thus main types of A mkhyata are :

- (i) परीतासंख्यात = Preliminary Countless (Paritāsamkhyāta)
- (ii) युक्तासंख्यात = Advanced Countless (Yuktāsamkhyāta)
- (iii) असंख्यातासंख्यात = Infinite Countless (Asamkhyātāsamkhyāta.)

Each of these Countlesses are of three types, according to Jaghanya, Madhyama and Utkṛṣṭa

Next we come to Ananta. This again is first subdivided in three classes of Parita, Yukta and Ananta; each class being again subdivided into three classes of Jaghanya, Madhama and Utkṛṣṭa.

From sthānga we learn about five varieties of infinity :—

Geometrically, (i) एकतोऽन्त (Infinite in one direction) (ii) द्विधाऽन्त (Infinite in two directions) (iii) देशविस्तरानन्त (Infinite in partial expanse) (iv) सर्वविस्तरानन्त (Infinite in entire space) (v) शाश्वतानन्त (Infinite in eternity).

*Compare with Alef-zero Hubson in his Function of real variables :—

"The Cardinal number of the aggregates of all the finite integers 1, 2, 3 . . . n is called Alef-zero and is denoted by \aleph_0 , thus $\aleph_0 = \{ \omega_n \}$. The number \aleph_0 is identical with the number which has been previously denoted by a "A cardinal number is the characteristic of a class of equivalent aggregates"

The cardinal number \aleph_0 is greater than all the finite cardinal numbers and is less than any other transfinite cardinal number

An attempt to define numbers beyond उत्कृष्ट संख्यात as early as the first century B C is a unique achievement of the Jainas in particulars

It will be seen later on that Jaghanya and Utkriṣṭa everywhere represent only one number. We shall constantly refer to the following symbols.

A=Jaghanya	Samkhyata	
B=Madhyama	"	
C=Utkriṣṭa	"	
D=Jaghanya	Parita asamkhyata	
E=Madhyama	"	
F=Utkriṣṭa	"	
G=Jaghanya	Yukta asamkhyata	
H=Madhyama	"	"
I=Utkriṣṭa	"	"
J=Jaghanya	Asamkhyata	Asamkhyata
K=Madhyama	"	"
L=Utkriṣṭa	"	"
M=Jaghanya	Parita Ananta	
N=Madhyama	"	"
O=Utkriṣṭa	"	"
P=Jaghanya	Yukta Ananta	
Q=Madhyama	"	"
R=Utkriṣṭa	"	"
S=Jaghanya	Ananta	Ananta
T=Madhyama	"	"
U=Utkriṣṭa	"	"

Now I take up discussing in detail each of these numbers. The starting point is Jaghanya Parita Asamkhyata=(D say). To find D, the process is described below.

Suppose there is an interminable series of oceans and continents surrounding each other on the flat earth in the form of concentric rings with a minimum diameter of 100,000 Yojans (one Yojan=4,000 miles). The diameter goes on doubling itself in the case of each succeeding continent and sea. Let there be four pits $\alpha, \beta, \gamma, \delta$ each 1000 Yojan deep and of the diameter of the smallest continent viz one lac Yojan.

If we fill the pit with mustard seeds up to the top and above in the conical form, 197, 711, 293, 845, 131, 636, 363 636, 363, 636, 363, 636, 363, 636, 363, $6\frac{4}{11}$ seeds will be required.

For filling α , put a seed in β . Now empty α by dropping one seed in each of the continents and oceans which as we have supposed form a interminable chain. At the place where the last seed is dropped, we dig another pit 1 000 yojan deep and of the diameter equal to the continent or ocean where it be. Fill this pit to the top as before. For this filling put a seed in β . Then empty the pit as before, repeat the process till β is not filled. Remember that the diameter is doubling as we go to the succeeding ocean or continent, when β is filled, put a seed in γ . Repeat the process with (α, β) (β, γ) and so on till α is filled up. Thus we arrive at following result —

(i) Pits of α series till β is filled

(ii) „ β γ ..

(iii) .. γ δ ..

The process is traversing the continents or oceans with ever increasing diameter

Let the number of seeds in the last pit of γ series when β is full be x . This will be known as Jaghanya Parita Asmkhyata $x=D$

To find Jaghanya Yukta Asmkhyata G take D and spread it into its units. This process is known as Viralana. Thus we write down as many ones as there are units in D , on the top of each place a D (called Deya) Multiply Deyas together, the product is D . Thus

D	D	D	D times
1	1	1	D times

This $D^D=G$ =Jaghanya Yukta asmkhyata

$G^2=(D^D)^2$ is known as Jaghanva Asmkhyata asmkhyata

Put $(D^D)^2=J=G^2$

Before we proceed next, we must make it clear that the Jains had made distinction between countless and infinity: The former has a limit though it is beyond the power of even an omniscient being to count it, the latter is without limit. In तत्त्वार्थ राजवार्तिक 5/8/1/3 we read the following :—

“संख्याविशेषातीतत्वादसंख्येयाः”

तदनुपलब्धेरसर्वज्ञत्व प्रसंग इति चेन्न तेनात्मनावसित्वात्”

Now apply to J a third degree Śalaka-Viralana-Deya process as explained below

The number in question plays three distinct rolls simultaneously. As *salaka* the number is reduced by one at each completion of the next two processes. The next roll is *Viralana*. The word means spreading, we write down as many ones as there are units in the number itself. Finally the number in question is regarded as *Deya*. Now obtain the products of as many *deyas* as there are ones obtained from *Viralana*. At this point *Salaka* is reduced by one. Thus for the next step, the new *Salaka* is one less than the original *salaka* and the new *Viralana* and *deya* are the product obtained above. Continue this process till by subtractions, the original *Salaka* vanishes. The resulting number is subjected to the above process afresh and the *Salaka*, process applied to the third time means a third degree *Salaka Viralana Deya* process technically known as a *Salaka Tryanisthapana*.

To illustrate this let us work upon 2 1st. *Salaka* :—

	Salaka	Deya	Viralana
	2	2	1 1
Subtract	1		2 2
	—	4	4
Subtract	1	4	1 1 1 1
	—		4 4 4 4
	0	256	256—1st <i>Salaka</i> is complete

2nd *Salaka*

	Salaka	Deya	Viralana
	256	256	256

Evidently the result is etc. etc.

* $\left(\begin{smallmatrix} 256 \\ 256 \end{smallmatrix} \right)$ $\left(\begin{smallmatrix} 256 \\ 256 \end{smallmatrix} \right)$
 0, $\left\{ \left(\begin{smallmatrix} 256 \\ 256 \end{smallmatrix} \right) \right\}$ $\left(\begin{smallmatrix} 256 \\ 256 \end{smallmatrix} \right)$ 2nd *Salaka* is complete.

For 3rd *Salaka* etc

$\left(\begin{smallmatrix} 256 \\ 256 \end{smallmatrix} \right)$
 $\left(\begin{smallmatrix} 256 \\ 256 \end{smallmatrix} \right)$ " " "

* There will be in all 2^{256} 256's as arranged above, for the *salaka* completes after 256 successive *viralanas*.

Apply the above process

The result thus obtained from J is a kind of K, (Madhyama Asamkhyata asamkhyata)

To K add the following six quantities :

1. The innumerable spatial units of the substance of motion (Dharma Dravya)
2. The innumerable spatial units of the substance of Rest (Adharma Dravya)
3. The innumerable spatial units of one soul (ek Jiva Dravya)
4. The innumerable spatial units of the Universe—Space (Lokakāśa)
5. Innumerable \times Innumerable spatial units, i.e. the number of non-host individual souls (Apratisthita Pratyeka)
6. Innumerable \times Innumerable spatial units i.e. the number of host individual souls (Sapratisthita Pratyeka)

The total is subjected to Śalaka trya Nisihapana as above. The result is again a kind of K. To this we add the following four quantities

1. Instances of the cycle of Avasarpini and Utsarpini (the instant, of 20 Crore \times Crore sagaras year-).
2. Innumerable \times Innumerable i.e. the number of the thought activities of the soul which determine the duration of the bondage of Karmas
3. Innumerable \times Innumerable i.e. the number of degrees of passion which determine the intensity or mild or the strong fruition of the bondage of Karma
4. Innumerable \times Innumerable i.e. the number of units of soul's vibrating activities.

The summation is again treated with Śalaka-trya-Nisihapana Method. The result is M. (=Jaghanya Parita ananta).

By definition $P = Jaghanya Yukta ananta = M^u$.

and $(M^u)^2 = S = Jaghanya Ananta Ananta$. To obtain Utkṛṣṭa Ananta Ananta, Apply S. T. N. Method to S. the result is a kind of T (Madhyama Ananta Ananta)

To T add the following quantities

1 The number of Souls which has attained Nirvāna; this number although infinite is infinitely smaller than the total number of souls in the universe

2 The number of undeveloped souls which is infinitely greater than the number in (1)

3 The number of vegetable souls again infinitely greater than the number in (1)

4. The Number of atoms of matter which is infinitely greater than the total number of souls.

5. The number representing the moments of time, infinitely greater than the number of atoms of matter.

6 The number of points of space, again infinitely infinite

The sum treated to S.T.N. Method gives a kind of T. Add to the T

(i) The infinitely infinite Shades of qualities of Dharma Dravya', i.e. Mohon.

(ii) Ditto for the Adharma Dravya' i.e. Rest

The sum is again treated to S. T N Method and the result is again a kind of T.*

Subtract this from the number of units (अविभागी प्रतिच्छेद) of Perfect knowledge (केवल ज्ञान) and then add it to remainder

Thus the Number of units in Perfect knowledge is U.

The addition and subtraction of the same shows the only fact that however T is made great, it is nothing compared with U.

"Thus it is shown that the infinity of Janas comprises the infinite existing substances and their compounds as well as their infinite states and modifications and is therefore true infinity"

*The Synopsis of the above discussion is given below. —

A=2	H=G+1, G+2,I-1
B=3, 4to C-1	I=J-1 By definition
C=D-1 By definition	J=G ²
D=Explained above	K=J+1, J+2,L-1
E=D+1, D+2, to F-1	L=M-1 By definition
F=G-1 By definition	M=as given above
G=D ⁿ	N=M+1, M+2,to O-1

*Mathematically we arrive at the symbol ∞ here.

*Karma Gathas agree only to the definition of G Dr B Dutta has interpreted the things differently

$O=P-1$ By definition

$S=P^2$

$P=M^m$

$T=S+1, S+2, \dots \dots$ to $U-1$

$Q=P+1, P+2, \dots \dots$ to $R-1$

U =Number of units of Perfect knowledge.

$R=S-1$ By definition

Before concluding the essay, I draw the attention of the reader to the following points

1. One is not included as a number
2. Countless and infinity are different things.
3. 'Cuts' are $D, G, J, M, P, S,$

The reference to the bearing of the above discussion to the modern analysis of Numbers will be made in a later essay.

References

1. Trilokasar
 2. The Jain Jem Dictionary
 3. Cosmology old and New
 4. गणिततिलकम्
-

The Jaina Chronology.

By
Sjt Kamta Prasad Jain, D. L., M. R. A. S
(Continued from Vol. XIII, pp. 30-36)

No.	Period & Date.	Events.
249	788—812 A. D.	<p>Shivamāra II, the Ganga king flourished. He was a staunch supporter of Jainism. His brother Saigoṭṭa and Prince Duggamāra were equally ardent lover of Jainism. Śivamāra built a temple on the smaller hill at Śravaṇa-belagola, which is called "Śiva-mārana-basadi" after his name. Prince Duggamāra gave specified lands to the Jaina temple at Hebbalaguppe. Rāṣṭrakutas invaded the Ganga territory and imprisoned the Ganga king three times. Pressed by circumstances Śivamāra II accepted their suzerainty and ruled as their feudatory.</p> <p style="text-align: right;">—Ref. MJ. pp. 24-25</p>
250	812 A. D.	<p>Śaka 735, Monday; 24th May Kadaka (now Bangalore Museum) plates record a grant which at the request of the Ganga chief Chākīrāja was made to the Jaina muni Arkakīrti, the disciple of Vijaykīrti, who was the disciple of Kaliānā-cārya, for he warded off the evil influence of Saturn from Chākīrāja's sister's son Vimalā-ditya (the son of Yaśovarmana and grand son of Balavarmana of the Chālukya family, and governor of the Kunugal district) issued</p>

No.	Period & Date.	Events.
		<p>Mayūrkhandi by the Rāstrakuta Rājā-dhirāja Prabhātarsha (Govind Rāja III).</p> <p>Ref IA., Vol XII, p. 13 & Ep. Ind</p>
251	853—869 A. D	<p>Nītimātga I, Ereyanga Raṇavikramaya flourished among the Gangas of Talkāda and ascended the throne after Rājamalla. He was a patron of Jainism and was styled as "a bee at the Pair of the lotus feet of the adorable Arhat-Bhattaraka" His son Bhūtagendia was also a "parama (devout) Jaina"</p> <p>—Ref. MJ, 26</p>
252	837 & 900 A. D	<p>Śaka era 759 (799) Falguna Śukla 10 : Śrī Jinasenacharya finishes his "Gaya-dhavalīkī" at Vatigāna which was left incomplete by his predecessor Śrī Virasenacharya</p> <p>Ref. DM, p 14</p>
253	854 A. D	<p>Kāṅgrabazar Jaina (Pārśvanātha) image inscription dated year 30 in the ancient Nāidā characters of Abhayachandīa Sūri</p> <p>—Ep Ind, Vol I p 120</p>
254	860 A. D.	<p>Saka 782 Kotnui spurious inscription of the Rāstrakuta Mahārājādhirāja Amoghavarsha I, Viranārāyana, successor of Jagatunga I (Govindrāja III) recording a grant to the Jaina muni Devendia, made by the king, while residing at the capital of Māṃgakhata. The inscription professes to be a copy (prepared by the agency of Viranandin, the son</p>

No.	Period & Date	Events.
255	862 A. D.	<p>of Meghachandra Traividyā) of a copper plate character 3rd. Oct. A C, 860.</p> <p>Ref Ep Ind, VI 29.</p> <p>Vik' Sam' 919. Deogadha Jaina pillar inscription of the time of the Mahārājadhirāja Bhojadeva of Kanauj and of his feudatory Mahā Sāmanta Viṣṇu-rāma, governor of Luachechha-gira (Deogadha)</p> <p>Ref. Ep. Ind. IV 310</p>
256	814—900 A. D.	<p>The prominent Rāstrakūṭa ruler Amoghavarṣa I flourished Guṇabhadra's <i>Uttarapurāṇa</i> (898 A D) we know that that king Amogavarṣa I was disciple of Jinasena, the author of the "<i>Idipurāṇa</i>" (A. D. 783) The Jaina learning of this king is further corroborated by Mahāvīrācārya, who relates that the monarch was a follower of the "Syādavāda" doctrine Jaina Achārya Ugrāditya records in his work "<i>Kalyāṇakāṇka</i>" a discourse on the uselessness of flesh diet, which the author is said to have delivered in the court of Amoghavarṣa I Undoubtedly Amoghavarṣa played a great part in making the Jaina religion to progress. Some of the Jaina monastries in Banavasi attribute the authorship of some of their religious rituals to Amoghavarṣa In his after-life, it is said that Amoghavarṣa I, adopted the vows of a Jaina ascetic and composed "<i>Ratnamālīkā</i>", which was translated into Tibetan language also.</p> <p>—Refs Mj, p. 36. & Altekar, pp 312-313.</p>

No.	Period & Date.	Events.
257	900 A. D.	<p>Krishnarāja II succeeded Amoghavarṣa I in the main line of the Rāstrakūṭas. Amoghavarṣa himself appointed Jaina Guṇabhadra Sūri as his preceptor, who finished his famous work "<i>Uttarapurāṇa</i>" during his reign. It is evident from an inscription at Śravaṇabelagola (1129 A. D) that Jain Scholars were honoured by the king and they always visited his court. Paravādimalladeva was a great Jain disputant at his court. Krishnarāja was also a devout Jain and he gave a grant to a <i>Basadi</i> at Mūlgund</p> <p>—Ref. MJ pp. 38-39, Altekar 312 and SJI., III, 3, p. 87</p>
258	915 A. D.	<p>Indrarāja III ascended the Rāstrakūṭa throne at Mānyakheta, who was the grandson and heir of Krishnarāja II. He was also a devout Jain like his grand father.</p> <p>—Ref SJI, III, 3, p. 88</p>
259	931—932 A. D.	<p>Harisenāchārya of the Punnāta Saṃgha composes the "<i>Brahada-Kathakośa</i>" at Wardhawanapura (Wadhawān).</p> <p>Ref BK., Intro=pp-117-124.</p>
260	938 A. D.	<p>Śaka 860. Sadi plates of the Western Ganga king Buṭuga II recording a grant to a Jaina temple founded by his mistress Deva-lamba issued from the town of Purikara.</p> <p>Ref. Ep. Ind., III, 176.</p>

No.	Period & Date	Events.
	939—968 A. D.	<p>Krishnarāja III ruled over Rāṣṭrakūṭa empire, who had a great regard to the learned Jain Scholar Vādighaṅgala Bhaṭṭa. On his advice king conquered all regions. He patronised the Kannada poet Pouna or Ponnamayya, the author of the famous <i>Śāntinīthāpurāṇa</i> and <i>Juṅṅsaramūle</i> in Kannada and gave him the Birud of 'Ubhaya-Kavi-Chakravartī.' His younger brother Khotṭiga Nityavasa was also a Jain.</p> <p style="text-align: right;">R-f MJ. 39-40</p>

—To be continued.

जैन-सिद्धान्त-भास्कर के नियम

- १ 'जैन-सिद्धान्त-भास्कर' हिन्दी साप्ताहिक पत्र है, जो वर्ष में दो बार प्रकाशित होता है।
 - २ 'जैन-गन्टीक्रेरी' के साथ इसका वार्षिक मूल्य देश के लिये ३) और विदेश के लिये ३।।) है, जो पेशगी लिया जाता है। १।।) पहले भेज कर ही नमूने की कार्पी मंगाने में सुविधा रहेगी।
 - ३ इसमें केवल साहित्य-संबन्धी या अन्य सद् विज्ञापन ही प्रकाशनाथ स्वीकृत होंगे। प्रथमक 'जैन-सिद्धान्त भास्कर' आग को पत्र भेजकर दर का ठीक पता लगा सकते हैं, मनाआह्वर के रूपमें भी उन्हीं के पास भेजना पड़ेगा।
 - ४ पत्र में परिवर्तन की सूचना सा तुरन्त आग को देना चाहिये।
 - ५ प्रकाशन होने का नशान स दो मसाह के मानर यदि 'भास्कर' पाप न हो, तो इसका सूचना शास्त्र कार्यालय की देना चाहिये।
 - ६ इस पत्र में अत्यन्त प्राचीनकाल में लेकर जारी ज्ञान काल तक के जैन इतिहास भूगोल, शिल्प पुरातत्त्व, मूर्ति-विज्ञान शिवालय, मुद्रा-विज्ञान, धर्म साहित्य, दशन प्रभृति से संबंध रखने वाले विषयों का ही समावेश होगा।
 - ७ लेख, टिप्पणी, समाचार-पत्र आदि नभा सुन्दर आर स्पष्ट लिपि में लिखकर सम्पादक 'जैन-सिद्धान्त-भास्कर' आग के पते में आने चाहिये। परिवर्तन के पत्र भी इसी पते में आने चाहिये।
- 'जैन लेख टिप्पणी आदि को पूर्णतः अथवा अंशतः स्वीकृत अथवा अस्वीकृत करने का अधिकार सम्पादक का होगा।
- अस्वीकृत लेख लेखकों के पास बिना वारु-वय भेजे नहीं जाँदाये जाने।
- समाचार-पत्रार्थ अत्येक पुस्तक की ही 'नितियाँ 'जैन-सिद्धान्त-भास्कर' कार्यालय आग के पते में ही भेजना चाहिये।

- १ इस पत्र के सम्पादक निम्न-लिखित सज्जन ले वे अवैतनिक रूप से केवल जैनधर्म की उत्थान और उत्थान के अभिप्राय में कार्य करते हैं —

प्रोफसर ए. एन. उपाध्ये एम. ए. बी. लिट्

प्रो० गो० खुमान जैन एम. ए. ए. साहित्याचार्य

बाबू कामना प्रसाद एम. आर. ए. एस

पं० नैमिचन्द्र शास्त्री ज्योतिषाचार्य, साहित्यज्ञ

जैन-सिद्धान्त-भास्कर

भाग १६

क्रि.श. २

THE JAINA ANTIQUARY

Vol XV

No. II

Edited by

Prof A. N. Upadhya, M. A , D Litt

Prof G. Khushal Jain, M A. Sahityacharya.

B Kamata Prasad Jain, M.R A S , D.L.

Pt Nemi Chandra Jain Shastri, Jyotishacharya.

Published at

THE CENTRAL JAINA ORIENTAL LIBRARY
(JAIN SIDDHANTA BHAVANA)

Inland Rs. 3.

Foreign 4s 8d

Single Copy Rs. 1/8

DECEMBER, 1949.

जैन-सिद्धान्त-भास्कर

जैन-पुरातत्त्व-सम्बन्धी षाण्मासिक पत्र

भाग १६

दिसम्बर १९४८

किरण २

सम्पादक

प्राफेसर ए० ए०० उपाध्ये, एम. ए., डी. लिट्.

प्राफेसर गो० लुशाठ जैन एम. ए., साहित्याचार्य

बाबू कामता प्रभाद जैन, एम. आर. ए. एम., डी. एल.

ए० नेमिचन्द्र जैन शास्त्री, ज्योतिषाचार्य साहित्यरत्न.

— —

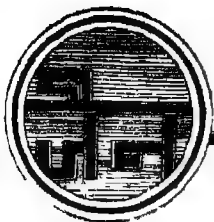
जैन-सिद्धान्त-भवन आरा-द्वारा प्रकाशित

विषय-सूची

—०—

पृष्ठ

- १ सारजनोन भाषा का जैन मान्यता—[श्रीयुत प्रो० मुशालचन्द्र गोगावाला
एम० ए०, साहित्याचार्य ८१
- २ जैन साहित्य मे लंका, रत्नद्रोण और सिंहल—[श्रीयुत बा० कामता प्रसाद
जैन, डी० एल०, एम० आर० ए० एम० ६१
- ३ महोपाध्याय सहजकीर्ति और उनके ग्रन्थ—[श्रीयुत अग्रचन्द्र नाहटा ६६
- ४ निर्वाण—[श्रीयुत प्रो० विमलदाम कौन्देय, एम० ए०, एल०-एल० बी०,
शास्त्री १०४
- ५ सारङ्गसागृप्ति का विशेष परिचय—[श्रीयुत भवगलाल नाहटा १०६
- ६ जैनधर्म का महान प्रचारक—सम्राट् सम्र ते—[श्रीयुत प० नेमिचन्द्र शास्त्रा,
ज्योतिषाचार्य ११०
- ७ दक्षिण भारतीय इतिहास का एक क्रान्तिकारण अध्याय—[श्रीयुत ज्योति प्रसाद
जैन एम० ए०, एल०- ल० बी० १०८
- ८ कलिगाधिपति खारबेल—[श्री प्रो० गोगावाला मुशाल जैन,
एम० ए०, साहित्याचार्य १२४
- ९ खारबेल के कालनिरूपण का वस्तुस्थिति—[श्रीयुत एन० एन० घोष १२८
- १० साहित्य-समीक्षा—
 - (१) मेरी जीवन गाथा १४३
 - (२) वर्णा-चार्णा १४४
 - (३) आप्र-परिज्ञा १४४
 - (४) राजगृह १४५
 - [श्री नेमिचन्द्र ज्योतिषाचार्य
 - (५) रत्नाकर-शतक १४६
 - [श्री माधवराय न्यायनार्थ
- ११ वैराग्यसार—प्राकृत दोहावन्धः
रचयिता—मुप्रभाचार्यः १८८



श्रीजिनाय नमः

विज्ञान-भाषा

जैनपुरातत्त्व और इतिहास-विषयक वाणमासिक पत्र

भाग १६

दिसम्बर, १९४६। पौष, वीर नि० सं० २४७६

किरण २

सार्वजनिक भाषा की जैन मान्यता

[ले०—श्रीयुग प्रो० खुशालचन्द्र गारावाला एम० ए०, साहित्याचार्य]

वर्तमान स्थिति—यद्यपि भारतीय विधान परिषद् ने देशकी भाषा तथा लिपि के रूप निश्चित कर दिये हैं तथापि इतना निश्चित है कि इन निर्णयों ने बहुत कम लोगों को सन्तुष्ट किया है। यदि हिन्दुस्तानी और रोमन लिपि के समर्थक अपनी पराजय का अनुभव कर रहे हैं तो हिन्दी और नागरी लिपि के पुजारी भी सशक तथा असन्तुष्ट हैं। रोमन अंक उन्हें खीर में ककड़ा के समान लग रहे हैं। भाषा के प्रश्न को लेकर उठी जटिल समस्याएँ तथा पारम्परिक कटुता आज भी तदवस्थ है। यदि हिन्दुस्तानी के समर्थक हिन्दी के व्यापक रूप के निर्माण की आड़ में कुछ प्रयत्न कर रहे हैं तो हिन्दी-वाले भी हिन्दी को केवल सम्स्कृतनिष्ठ बनाने के लिए बद्धपरिहर हैं। स्थिति यह है कि भारत विभाजन जिस प्रकार साम्प्रदायिकता को मिटाने में असमर्थ रहा, ठीक उसी तरह भाषा-लिपि विषयक निर्णय भी अपने साध्य तक नहीं पहुँचे हैं और एक नये भेद के कारण को सभवतः जन्म दे चुके हैं। यह स्थिति इसलिए आयी कि देश नायकों ने अपनी चिन्ता तथा दृष्टि को राष्ट्र के अतीत तथा अन्तस्तल में नहीं बैठने दिया। यद्यपि देश को 'साम्प्रदायिक राष्ट्र' माना गया है तथापि अंग्रेजों द्वारा परिपुष्ट साम्प्रदायिकता आज भी हमारे रोम-रोम में समायी है। हम भारत को सामने रखकर न सोचते हैं, न बोलते हैं और न आचरण ही करते हैं। हमारी चिन्ता, भाषण तथा कार्य के प्रेरक या मूलाधार हिन्दुत्व, इस्लाम, आदि ही बने हुए हैं। यही कारण है कि भाषा के निर्णय के समय भी ये दोनों बातें टकरा गयीं और एक नये प्रच्छन्न प्रकार की साम्प्रदायिकता की प्रेत-छाया में यह सीधा प्रश्न भी जटिलतम बन गया। यदि धर्मनीति

को राजनीति से सर्वथा पृथक् न माना गया होता तो बिपुल भारतीय धार्मिक साहित्य उपेक्षा की वस्तु न होकर हमारे विचार, वचन तथा आचरण का मूल स्रोत होता। और उधर दृष्टि जाते ही राष्ट्र मुद्रा के लिए 'अशोक कैपिटल' के समान हमें राष्ट्र भाषा निर्माण का प्रकार तथा रूप भी मिल जाता, क्योंकि भारत में सदैव से विविध जन-पदाय भाषाओं के होने पर भी एक सार्वजनीन भाषा चली आयी है।

सार्वजनीन भाषा की आवश्यकता

समय समय पर जब धर्म का उन्मेष होने लगता है तब तब कुछ आत्मा अपना विकास करते हुए तीर्थंकर रूप से जन्म पाते हैं; ऐसी जैन धर्म की मान्यता है। ये तीर्थंकर अपने विवेक और संयम जीवन को बिनाते हैं तथा अन्त में दीक्षा लेकर तपस्या करते हैं, और अपने पूर्ण (केवल) ज्ञानी रूप को पाते हैं^१। यतः लोक सेवा की उत्कट भावना युक्त आत्मा ही तीर्थंकर होते हैं अतः इनके केवली होते ही गुण-ग्राही लोग (देव तथा संसार) उनके पास पहुँचते हैं। और ऐसी वास्तव्यवस्था भी करते हैं कि जन साधारण तीर्थंकरों के ज्ञान से लाभ उठा ले। वे एक विशाल सभा (समवशरण) तैयार करते हैं जिसमें आगन्तुकों को सब प्रकार की धर्मलाभ की सुविधाएँ रहती हैं। इतना ही नहीं इस सभा में मुनि आर्यिक, धावक-आविकाओं के अतिरिक्त पशु पक्षियों के भी बैठने की समुचित व्यवस्था रहती है। पुराणों में प्राप्त समवशरण के वर्णन को देखकर आज की सर्वथा सुसज्जित सभाएँ भी अपूर्ण मालूम देती हैं^२। लिखा है कि उस समय तीर्थंकरों की साधना के अतिशय^३ के कारण लोक की स्थिति ही बदल जाती है और

१ श्री जिनसेनाचार्य प्रणीत त्रिषष्टि लक्षण महापुराण पर्व २०, २१।

२ " " " पर्व २२।

३ पुराणों में लिखा है कि प्रत्येक तीर्थंकर की कैवल्य प्राप्ति पर देव लोग निम्न अतिशय करते हैं—

प्राणिद्वयाण्येकोपेतं निवृत्तकल्याणपञ्चकम् ।

चतुस्त्रिंशदतीशेवैरिद्धिर्द्धिं त्रिजगत्प्रभुम् ॥ ७ ॥

अर्धमागधिकाकारभाषा परिणताखिलः ।

त्रिजगज्जनता मैत्री संपादनगुणमृतः ॥ २५० ॥

स्वसिन्धुधामसफल फलितांकुरितद्रुमः ।

आदर्शमंडलाकार परिवर्तित भूतलः ॥ २५१ ॥

सुगंधिशिरानुच्चैर्नुरयायी समीरणः ।

अकरमाजगतानंद सपादि परमोदयः ॥ २५२ ॥

मरुत्कुमार मयूष योजनांतर रम्यभूः ।

स्तनितामर संमिक्त गजाम्बुविरजोऽपनिः ॥ २५३ ॥

लोग सहज ही लौकिक चिन्ताओं से मुक्ति पाकर उपदेश सुन-समवशरण देश-देशान्तरो के विविध वेश-भूषा-वागी, अनेक रहता है। आपाततः उपदेश की भाषा की समस्या सामने खड़ी होती है। धर्म सभा थी, श्रोताओं के लौकिक स्वार्थों के टकराने को कम से कम संभावना थी, सबको सद्धर्म अवगण का अनुगम था फलतः उपस्थित भाषा के प्रश्न को हल करते समय अहंकार और आवेश का शान्त रहना स्वाभाविक था।

उपदेश की भाषा—इस शान्त तथा परस्पर के सौहार्द मय वातावरण में जब प्रधान श्रोता (गणवर) आ जाते हैं तो भगवान् तीर्थंकर का भाषण एक ऐसी भाषा में प्रारम्भ हुआ जो एक होकर भी समस्त मनुष्यों की भाषा थी, जिसमें अनेक साधारण भाषाओं (बोलियों) का भी समावेश था और शक्त तथा विरोध को समाप्त करती हुई वह नम्य ज्ञान को कराती थी, यह सब तीर्थंकर की महिमा थी। तीर्थंकर की स्तुति करते हुए आगे इन्द्र कहता है—‘हे देव आपकी मनोहर भाषा सांगोपांग तत्त्वज्ञान से पूर्ण है, वह समस्त भाषाओं और बोलियों का वर्णण है, विवेकी लोगों को अविलम्ब तत्त्व ज्ञान कराती है और अपनी म्यादाद नीति के द्वारा अन्य मतों का अन्धकार दूर कर देती है’। इस प्रकार यह बताया गया है कि तीर्थंकर के उपदेश की भाषा बोलने समझने तथा लालित्य में सब को इष्ट थी किसी भी श्रोता को समझने में कोई कठिनाई नहीं हुई थी’। इस भाषा का नाम क्या था इसका उत्तर (अर्व-मागधिका) भी इसी ग्रन्थ के २५ वे’ पूर्व के २२० वे’ श्लोक में दिया है।

मृदुस्पर्श सुवाग्भोज विन्यस्तपदपञ्च ।

शालिमीह्यादिमण्ड वसुधामृचितागमः ॥२५४॥

शरत्सोवरस्पष्टिं व्यामोदाहृतमन्त्रिभिः ।

ककुबन्तरवैमल्य मदक्षित ममागमः ॥२५५॥

धुसत्परस्पर्शाङ्गान् ध्वनिरुद्ध हरिन्मुख ।

तद्वस्त्र स्फुरद्धर्म-वकरण पुरःसरः ॥२५६॥ पर्व २५ ।

१—‘एकतमोऽपि च सर्ववृभाषाः ।

सोन्तरनेष्ट बहुध्व कुभाषाः ।

अग्रनिपत्तिमपास्य च तत्त्वं

बोधयतिस्म जितस्य महिम्नः ॥३०॥’ पर्व, २३ ।

२—‘स्वदिव्य वागियमशेषपदार्थगर्भा

भाषान्तराणि सकलानि निदर्शयन्ती ।

उत्तापबोधमभिराकुस्ते जुषामा

स्याद्वादिनीति निहतान्यमतान्धकारा ॥३५४॥’ पर्व, २३ ।

३—श्लोक ३५—३४, पर्व २३ । ४—श्लोक ३५०, पर्व २५ ।

अर्धमागधीका स्वरूप—बहु प्रचलित मान्यता यही है कि समवशरण मे 'मागध' जाति के देव होते थे जो कि भाषान्तरकार (Interpreter) तथा ध्वनि विस्तारक (Loud speaker) का काम करते थे। जिससे तार्थ कर का उपदेश उनके द्वारा श्रोताओं तक पहुँचता था। अतः भाषा का नाम अर्धमागधी पड़ गया था। किन्तु भगवज्जिन-सेनाचार्य ऐसे प्रचीनतम प्रामाणिक आपने उसको नहीं माना है। उनके मत से "दिव्य ध्वनि (अर्धमागधी) को देवताओं द्वारा बोली गयी मानना असत् है (क्योंकि ऐसा मानने पर) अर्हत्प्रभु के गुण का लोप हो जायगा"। इतना ही नहीं वे तो स्पष्ट कहते हैं कि "वह भाषा अक्षरमयी ही होती है [क्योंकि] वर्ण समूह के बिना ससार में अर्थ का ज्ञान नहीं होता है" ।

भगवज्जिनसेन का यह कथन अनायास ही हमें भगवान् कुन्द-कुन्द के दर्शन प्राभूत' मे आये जिन प्रतिमा के वर्णन की ओर ले जाता है। उसमे स्पष्ट कहा है "एक हजार आठ शुभलक्षण युक्त, चौनीस अतिशयो से विभूषित जिनेन्द्रदेव जब तक बिहार करते रहते हैं तब तक की उसी मूर्ति को 'म्यावर-प्रतिमा' कहा है" । इन चौ-तीस अतिशया मे से देव कुन चौदह अतिशय का व्याख्यान करते हुए टीकाकार श्री श्रुतसागर सूरि ने लिखा है "अब देवों द्वारा किये गये चौदह अतिशय क'ता ह। यथा 'सर्वाधमागधिका' भाषा। यह कानसी भाषा है? तार्थ'कर का आ'री भाषा मगध देश की भाषा होती है और आधी मे सब भाषाएँ होती है। आश्चर्य की बात तो यह है कि टीकाकार ने अपने समय मे प्रचलित व्याख्या देखकर भी भाषा के देवकृतत्व को निभाने के लिए दूमरी मान्यता पर प्रकाश डालते हुए उस समय संस्कृत को प्राप्त पूज्यता प्रधानता का संकेत करते हुए लिखा है—“तो इसे देवकृत क्यों कहते है? क्यों-कि मगध देवों के होने पर वह होती है और यह भाषा संस्कृत भाषा' होती है" ।

•—'देवकृतो ध्वनिस्त्वियमदेतदेवगुणस्य तथा विहति स्यात् ।

भास्कर ९५ च वर्णसमूहान्नेव विमार्थगतिर्जगति स्यत् । ७३ ।"

(आदिपुराण पर्व १३)

—'विहरदि जाव जिणिदा महसट् सुलक्षणो हि संजुतो ।

चउतीस अहससजुदो सा पणिमा थावरा भणिया । ३५ ।'

(दर्शनप्राभूत, पृ० २७)

—'देवोपनीताश्चतुर्दशतिशयाः । तथा हि । सर्वाधमागधिका भाषा । कोऽयमर्थः । अर्द्धं भगवद्भाषया मगधदेशभाषात्मकम् । अर्थ च सर्व भाषात्मकम् । कथमेव देवोपनीतत्वमिति चेत् । मगधदेवसम्भिधानि तथा परिणामतया भाषणा—संस्कृतभाषया प्रवर्तते ।"

(दर्शनप्राभूत, पृ० १८)

इस वर्णन से स्पष्ट है कि भगवज्जिनसेन का मत सबको उष्ट था। भगवान् की भाषा का रूप ही ऐसा होता था जिसमें आधे (अधिक) शब्द तथा अलंकार मागधी भाषा के होते थे और शेष अन्य जनपदीय भाषाओं के होते थे। यही कारण है कि उसे स्पष्ट रूप से अर्द्धमागधी^१ अथवा अर्धमागधिका^२ अथवा सर्वार्धमागधी^३ भाषा कहा है। जहा तक इस युग के अन्तिम तीर्थंकर महावीर स्वामी का सम्बन्ध है उन्हें वर्तमान बिहार में विपुलाचल (राजगृह) पर्वत पर कैवल्य प्राप्त हुआ था। और उनका पहिला प्रवचन श्रावण कृष्ण प्रतिपदा को वही हुआ था। फलतः क्षेत्र काल तथा अन्य परिस्थितियों पर दृष्टि डालने से प्रतीत होता है कि सभा के श्रोताओं में यद्यपि विविध जन पदों तथा दर्शनों^४ के लोग उपस्थित थे, तथापि मगध के भी लोगोंका बाहुल्य था। श्रोताओं के बहुमत के साथ साथ व्यवस्था भी सम्भवतः मागधी के हाथ में रही होगी। इनकी ही नहीं उस समय का मगध समृद्धि और समृद्धि की दृष्टियों से अन्य जनपदों का अगुआ माना जाता था फलतः श्री श्रुतसागर सूरि का व्याख्या की 'अर्धमागधी' भाषा भगवान् महावीर के प्रवचन की भाषा बन सकी इसमें विशेष आश्चर्य नहीं, अपितु ऐसा होना स्वाभाविक ही था।

छद्मस्थ विवेचन—शास्त्रों के उक्त विवेचन पर से निम्न निष्कर्ष निकालते हैं :—

१—भगवान् महावीर ने अपने समय में सुप्रचलित विविध भाषाओं में से किसी एक भाषा को पूर्ण रूप से नहीं अपनाया था। २—उनकी भाषा में मागधी के शब्द, व्याकरण तथा अलंकारों की बहुलता थी। ३—तथापि वह सर्वभाषा स्वभावकम्^५ थी। अर्थात् अन्य जनपदीय भाषाओं का उसमें सन्तुलित रूप से समावेश था यही कारण है कि वह 'निःशक रूप से सबको तत्त्वज्ञान देती थी। ४—विविध भाषाओं के शब्द का समावेश करने में उच्चारण, अर्थबोधकता तथा सुकरता पर ही दृष्टि रखी गयी थी अन्यथा वह 'विविध भाषाओं का निदर्शन' नहीं ही होता। ५—उसका रूप निश्चित करते समय उपस्थित सभ्यों की मान्यता, जनसंख्या, आदिका विचार नहीं किया गया था। किसी सम्प्रदायको प्रसन्न करने का तो प्रश्न ही नहीं उठता था। ६—बहुमत ने अपनी भाषा को दूसरों पर लाडने का प्रयत्न नहीं किया था अन्यथा भाषा विशुद्ध

१—भाषा (हिन्दी) के विद्वानों द्वारा।

२—भगवज्जिनसेन। ३—श्रीश्रुतसागरसूरि।

४—भ० महावीर के प्रधान श्रोता गौतम गणधर भी जैन न थे।

५—'तत्रावगम्यते श्रीमत्सर्वभाषास्वभावकम्।

प्रणिपत्यमृतं बभूव प्राणिनो व्यापि ससवि।' बृहत्सुखबन्धूस्तोत्र।

यह प्राचीनतम दिग्दर्शन का वर्णन है।

४ पुस्तक
1425

‘मागधी’ होती। ७—नूतन युग के प्रारम्भ के साथ-साथ लोगों ने नयी तथा व्यापक दृष्टि को अपनाया था बद्धमूल भ्रान्त संकीर्णताओं को छोड़ दिया था यही कारण है कि श्री जिनसेनाचार्य ने उसे ‘भारती’ नाम से कहा है।

वर्तमान राष्ट्र भाषा की समस्या—विगत पचास वर्षों में जिस प्रकार सार्वजनीन (राष्ट्र) भाषा का प्रश्न उठा तथा उसका जो समाधान किया गया उसे देखने से ही साफ हो जाता है कि ढाई हजार वर्ष पहिले चर्चे गये प्रकारों का हमें पता भी नहीं है, फलतः उनपर दृष्टि रखकर निर्णय करने का प्रश्न ही नहीं उठता। यही कारण है कि समस्या गहनतर होती गयी और निर्णय सर्वसम्मत् न हो सका। एक पक्ष स्व० राष्ट्रपिता द्वारा कहे गये हिन्दुस्तानी—यक्ष का ही समर्थक रहा। उसने क्षण भरके लिये भी यह न सोचा कि पू० गाँधीजी ने किन परिस्थितियों में हिन्दुस्तानी की सलाह दी थी। यदि इतना सोचा गया होता तो सम्भव में आता कि यतः राष्ट्रपिता भारत की स्वतन्त्रता के लिये हिन्दू (वैदिक)—मुसलिम ऐक्य को अवरिहार्य मानने थे। फलतः वे इसके लिये सादे कागज पर दस्तखत करके मुसलिम नेताओं को देने के लिये भी तैयार थे। जबकि सर्कार साम्प्रदायिक मनोवृत्ति का—मुसलिम बहुमत शामक अंग्रेजों के संकेत पर कल्पित कारणों से भी देशके टुकड़े करने पर आमादा था। यही कारण है कि पू० गाँधीजी ने केवल मुसलमानों को न विचकने देने के लिये ‘हिन्दुस्तानी’ का सुझाव दिया था। निश्चित ही यह सुझाव देते समय भारत की विविध समुन्नत प्रान्तीय भाषाओं का ख्याल तक नहीं किया गया था। किन्तु जब हिन्दी—उर्दू के निश्चितरूप हिन्दुस्तानी में कुछ किताबें छपीं तब उसकी अस्वाभाविकता ‘हाथ का कंगन’ हो गयी। उसमें उच्चारण, अर्थ-संगति, सुकरता, आदि का तनिक भी ध्यान न करके साम्प्रदायिकता को अमर कर दिया गया था।

ऐसे एकांगी तथा उन्नेजना के वातावरण में साम्प्रदायिकतामय प्रतिक्रिया होना स्वाभाविक था। दूसरे वर्गने स्वाभाविकरूप से विकसित (विविध भाषाओं के शब्दयुक्त) ‘हिन्दी’ को संस्कृत निष्ठ बनाकर राष्ट्रभाषा के पद पर बैठाने की ठानी। हिन्दी तथा हिन्दी को संस्कृतनिष्ठ बनाने में ‘हिन्दू’ तथा हिन्दुत्व का मोह भी कम जोर नहीं मार रहा है। आजके वैदिक तथा अमुसलिम भारती क्षण भरको भी यह नहीं सोचते कि हमारा आदि नाम भारती था और हमारे धर्म वैदिक, जैन, बौद्धादि

१—महापुराण श्लो०, पर्व २५। ‘भारतीगीः परस्वती।’ धनञ्जय, अमरकोश दि।

२—लेखक ने अपने विचार भा० अध्याय भा० विधानपत्र १५६ तथा भा० प्रधान मंत्रीको भेजे थे जिताजी केवल प्राप्तिमात्र स्वीकार की नहीं थी।

थे तथा हमारी राष्ट्रियता 'भारतीय' या भारती थी तथा होनी चाहिये। हमें अज्ञ मुसलिम विजेताओं ने हिन्दू, हमारे देशको हिन्द तथा हमारी भाषा को हिन्दी कहा था। यह शब्द व्यावर्तक (Negative) था जिसका नातिर्य था गैर मुसलिम (वैदिक-जैन-बौद्धादि)। इसी प्रकार हिन्द (सिन्ध) हमारे प्रान्त का नाम था पूर्ण देशका नहीं और भाषा 'भारती' थी। इतना ही नहीं फूटको चिरस्थायी बनाकर अनन्त काल तक भारतको दास बनाये रखने के इच्छुक अंग्रेजों ने इस हिन्दू-मुसलिम भेदको इतना परिपुष्ट किया है कि हम क्षणभरके लिये नहीं सोचते कि ये मान्यताएँ भ्रान्त एवं निराधार है। फलतः हिन्दी के समर्थकों में भी आग्रह ने घर किया।

यद्यपि आज अंग्रेज हमारे शासक नहीं है वे चले गये हैं तथापि उनके द्वारा स्थापित हिन्दू-मुसलिम भाषा हमारे रोम, रोम में समायी है। इसके मोड़ में जन-साधारण को आ जाना तो स्वाभाविक है किन्तु जब दिग्गज विद्वानों को इसमें व्यामोहित देखते हैं तो आश्चर्य होता है। पारचात्य विद्वानों की देखादेखी हमारे दिग्गजों ने भी 'हिन्दू दर्शन', 'हिन्दू संस्कृति', आदि मान्यताओं का स्वीकार कर लिया है। वे बानरी के मृत बच्चे के समान इसे चिपटाये फिरते हैं और इसे ही अपने देश, संस्कृति और धर्मका नामरूप माने बैठे हैं। किस प्रकार इस मान्यता में निहित बिपत्ते हमारे राष्ट्रिय जीवनको दूषित कर दिया है तथा इसने कितना बड़ा अपमान किया है इसपर उनकी भी दृष्टि नहीं जाती। हम एक राष्ट्र तथा राष्ट्रियता विषयी के विनाश से दुखी हैं, किन्तु उसकी भूत मान्यता को नहीं छोड़ना चाहते। हमारी चिन्ता का आधार जबतक हिन्दुत्व और इस्लाम है, भारत-भारतीयता नहीं तबतक हमारी राष्ट्रिय जीवन विषाक्त ही रहेगा और हम विभक्त रहते हुए बारबार विनष्ट ही होंगे। फलतः जितनी हानि हिन्दुस्तानी के समर्थकों ने की है हिन्दी के पुजारी भी उससे कम करने नहीं जा रहे हैं, क्योंकि हिन्द-हिन्दू-हिन्दी ऐतिहासिक दृष्टि से अक्षताजन्य है तथा इनका कोई शास्त्रीय आधार तो है ही नहीं।

उभय भ्रान्ति — मेरी दृष्टि से भाषा का प्रश्न निष्ठा (लोलिटी) की समन्या है। यह सुविदित तथ्य है कि शब्दों की संगति और व्यव्यञ्जना मानव की चिन्ता को गति देती है। वर्तमान विश्व के सभी समुन्नत राष्ट्रों का नाम, राष्ट्रियता तथा भाषा में एकता है। यही कारण है कि तत्तत् देशों के निवासी देशके सामने धर्म प्रान्तादि को भूल जाते हैं और देशके लिये सर्वस्व निष्ठावर कर देते हैं। दूसरी ओर हमारा लगभग सौ वर्ष का इतिहास है। न हमारी कोई एक राष्ट्रियता थी और न था एक

राष्ट्र जिसके प्रति हमारी प्रथम आस्था होती, हमें हिन्दुत्व और इस्लाम के नाम तथा भाषा द्वारा सदैव ध्यान दिलाया गया फलतः तथोक्त धार्मिक स्वतन्त्रता आदि में ही हम सन्तुष्ट रहे और अंग्रेजी राज को रामराज मानते रहे। अन्त में धर्मभेद को राष्ट्रीय तथा सांस्कृतिक भेद मानकर देशके टुकड़े टुकड़े करके भी होश में नहीं आये हैं। यदि हिन्दी तथा हिन्दुस्तानीवाने वर्ग भारत-निष्ठ है तो कोई कारण नहीं कि वे एक ऐसी भाषा पर जोर दें जिसकी सर्वोपरि निष्ठा किसी एक धर्म के प्रति रही है। 'धर्म जीव उद्धार' का मार्ग है उसे अभ्युदय में बाधक नहीं होना चाहिये। इससे भी बड़े महत्व की बात यह है कि भारत की जनपदीय करणि-बंगला, गुजराती, तामिल, आदि भाषाओं ने मानव के ज्ञान को ही नहीं बढ़ाया है अपितु हिन्दी हिन्दुस्तानी से काफी पहिले राष्ट्रियता का उद्बोधन किया है फलतः उनके सुष्ठु शब्दभंडार और अर्थव्यञ्जकता उपेक्षणीय नहीं हैं। भूल केवल हिन्दू-मुसलमानों को मानकर किये गये देशके वंशवार की भौति दो भाषाओं के आचार पर देशकी भाषा को निश्चित करना उस भ्रान्ति को दुहराना है जिसके परिणाम विभाजन से भी अधिक घातक हो सकते हैं।

जैन मान्यता का उपयोग—यह देशका सौभाग्य था कि पंडित नेहरू आदि की दृष्टि राष्ट्रसुद्धा की खोजते समय ब्रिटिश तथा मुसलिम कालों में न उलझी अन्यथा वह भी मतभेदका आवाड़ा बन जाती। उनकी दृष्टि उस कालतक गयी जब भ्रान्त हिन्दू-मुसलिम समस्या थी ही नहीं। यह भी सतोष की बात है कि देशको मुसलिम विजय के पहिले का नाम भारत प्राप्त हो सका है। इसी प्रकार राष्ट्रभाषा के नाम तथा रूपकी खोज के लिये यदि उसी लिखित अर्द्धमागधी की परम्परा पर दृष्टि डाली जाय तो सतरसौ वर्ष की भ्रान्ति से छुट्टी मिलने में विलम्ब न लगेगा। सहज ही हम अर्द्धमागधी के निर्मापक सात प्रकारों द्वारा अपना 'भारती' भाषा को साकार कर सकेंगे। इस प्रकार से एक व्यापक भाषा बनाने का प्रयोग इस युगको, क्या हमारे देश के लिये भी नया नहीं है। पूरु राष्ट्रपिता ने आदर्श (एक) गुजराती का आविर्भाव भी इसी प्रकार किया था और 'कच्छी, सौराष्ट्री, भारूची, आदि भाषाओं की सत्ता को रखते हुए भी अखण्ड गुजराती को भारत की समुन्नत भाषा बनने का अवसर दिया था। उक्त सात बातों पर दृष्टि रखते हुए भारत की समस्त भाषाओं के शब्द भंडार तथा अलंकार, व्याकरण नियमों में से चयन किया जाय और इस प्रकार प्राप्त शब्दों तथा नियमों को 'भारती' का मूलधार मान लिया जाय। भाषाको भारती मानते ही हिन्दू-मुसलिम भेदका अन्तिम किला ढह जायगा। जर्मन—जर्मनी, फ्रेञ्च—फ्रान्स, रंगलिका—इंगलैण्ड, आदि के समान भारती और भारत इस देशके

नागरिकों की सतत चिन्ता के विषय बन सकेंगे। उनकी दृष्टि हिन्दुत्व और इस्लाम पर ही न रुककर भारत के रूप में चलेगी। एक राष्ट्रियता अपने आप सजीव हो उठेगी और संकीर्ण धार्मिकता के विपरीत से उत्पन्न भाषा तथा संस्कृति का भेद पुनः देशको स्वतंत्र में न डाल सकेगा।

एक बाधा—अधिकांश विद्वानों का मत है कि भाषाएँ न बनाये बनती हैं और न चलाये चलती हैं। मेरे ख्याल से यह निष्कर्ष आंशिक सत्य है। जहाँतक बोली का सम्बन्ध है यह किसी हदतक सत्य है। कन्तु विश्व की सभी भाषाएँ और विशेषकर उनके व्याकरण, कोश, तथा अलंकार तो बुद्धिपूर्वक ही बनाये तथा चलाये गये हैं। भारत में अंग्रेजी का प्रचलन तो एक ऐसा दृष्टान्त है जो उस भाषा का चलना भी सुशक्य सिद्ध करता है जिसका भूमि में कोई आधार ही नहीं था। फलतः भारत की विविध भाषाओं के आधार से बना भारतीयों के निर्माण और व्यवहार में कठिनाई की कल्पना कल्पनामात्र है।

हिन्दी को ही अर्धभाषा की तरह की राष्ट्रभाषा क्यों न बनाया जाय ? इसके विरुद्ध पहिली बात तो यह है कि यह विद्वेष भी जुड़ा हुआ है। इसे लेकर इतनी खीचा तानी हुई है कि इसके रखने पर अन्य भाषा भाषियों के मनमें पगान्य तथा बलात्कार का भाव उठना ही है। फलतः इसे त्यागकर बहुमत को अपनी उदारता का ही परिचय नही देना चाहिये अपितु बारह सौ वर्ष बाद अपना नाम तथा रूप भी प्राप्त करना चाहिये।

प्रान्तीय भाषाओं की उपेक्षा की संभावना भी निराधार है क्योंकि प्राचीन युग में भी विविध प्राकृतों तथा संस्कृत का परिपूर्ण विकास हुआ था। हाँ, इतना निश्चित है कि अपनी सरलता एवं सुकरता के कारण आजकी हिन्दी के शब्दादि का भारती में बाहुल्य हो सकता है पर इतना भी निश्चित है कि उक्त व्यापक दृष्टियों के कारण किसी भी भाषा के एक शब्द के भी साथ अन्याय न होगा। अपनी विशुद्ध योग्यताओं (उच्चारण, अर्थाभिव्यक्ति तथा सगति) के आधार पर ही यह 'भारती' में स्थान पा सकेगा।

फलतः भारत के प्रत्येक नागरिक को अपनी भूमि (देश) के प्रति एकनिष्ठ तथा उद्बुद्ध बनाने के लिये आवश्यक है कि राष्ट्रीयक अर्धभाषा के समान 'भारती' का निर्माण तथा प्रचलन करें। ऐसा होने पर ही प्रत्येक भारतीय आजतक प्रक्षलित संकीर्ण साम्प्रदायिक विचारधारा से मुक्त होकर भारती के रूप में विश्व के सामने

खड़ा हो सकेगा। उसका धर्म या जाति उस भूमि के प्रति विश्वासघात न करने देगे जिसकी मिट्टी से उसका तन, मन, धन बना है। वह स्वयं कह उठेगा 'यदि मैं भारती भाषाओं, वेशभूषाओं रस्मरिवाजों से घृणा करना या बचना हू तो मेरी भागत-निष्ठा की घोषणा खोखली है। मुझे धर्म, जाति का विचार किये बिना प्रत्येक भारती भावको अपनाना चाहिये।



जैन साहित्य में लंका, रत्नद्वीप और सिंहल ।

[ले० श्रीयुत बा० कामता प्रसाद जैन, D. L., M. R. A. S.]

जन ग्रंथों में अनेक ऐसे देशों और नगरों का वर्णन मिलता है, जिनका पता आधुनिक जगत में लगाना साहित्य के लिये महत्वपूर्ण है। लंका, रत्नद्वीप और सिंहल ऐसे क्षेत्र हैं जिन पर विद्वानों ने अधिक लिखा है, परन्तु जैन साहित्य में उनकी स्थिति क्या है ? इसको शायद ही किसी विद्वान् ने टोला है। अतः प्रस्तुत लेख में इस विषय पर प्रकाश डालना अभीष्ट है।

लंका

आजकल अधिकांश लोग भारत से दक्षिण की ओर समुद्र में स्थित सीलोन (Ceylon) को ही लंका मानते हैं^१। किन्तु कुछ विद्वज्जन इससे सहमत नहीं हैं। वह सीलोन को रावण की लंका नहीं मानते, प्रत्युत सीलोन को सिंहल अथवा रत्नद्वीप समझते हैं। रावण की लंका के विषय में विद्वानों में मतभेद है। डॉ० किंवे उसे मध्य भारत में अमरकण्टक पर्वत की शिखर पर अवस्थित बताते हैं और स्व० डॉ० जैकोबी उसे आसाम में स्थाल करने थे। एक अन्य विद्वान् रावण की लंका को मलयद्वीप (Maldiva Islands) में घोषित करते हैं^२। किन्तु जैन साहित्य में लंका का जो वर्णन मिलता है उसमें यह निश्चय नहीं होता कि लंका अमरकण्टक के शिखर पर या आसाम में अथवा मालद्वीप में कहीं पर अवस्थित थी।

लंका का प्राचीन उल्लेख 'पद्मचरित' और 'पद्मपुराण' में मिलता है। श्वेताम्बरीय 'निषिध-चूर्ण' में भी लंका का उल्लेख है। 'वसुदेवहर्षि' ग्रन्थ में लिखा है कि जटायु को मारकर रावण किष्किन्ध्या गिरि का पार करके लंका पहुँचा था। 'बिम्बि'शलाका पुरुष चरित्र' में बताया है कि लवण समुद्र के मध्य राज्ञसद्वीप नामक एक द्वीप था, जिसके मध्यभाग में त्रिकूट पर्वत स्थित था। इस पर्वत की शिखर पर लंका नगरी अवस्थित थी^३। 'पद्मचरित' और 'पद्मपुराण' में भी यही बात कही गई है। वहाँ लिखा है कि द्वितीय तीर्थंकर अजितनाथ जी के समवशरण में विजयार्द्र की दक्षिण अक्षणी से राजभ्रष्ट होकर मेघवाहन नामक राजा पहुँचा था। समवशरण में उसकी भेंट राज्ञ देवों के इन्द्र भीम और सुभीम से हुई, जिन्होंने प्रसन्न होकर उसे लवण समुद्र के अनेक अन्तरद्वीपों में से एक द्वीप दिया; जो राज्ञसद्वीप कहलाता था। इस द्वीप के मध्य में त्रिकूट-चल पर्वत था, जिसकी तलहटी में लंका नगर बसा हुआ था। लंका दक्षिण दिशा का तिलकरूप नगर था। मेघवाहन वहाँ राज्याधिकारी हुआ था और पाताल लंका पर भी शासन करता था।

१—मंगलाल डे आगरीफिकल डिक्शनरी ऑव ऐशियंट इंडिया, पृ० ११३

२—इंडियन हिस्टोरीकल-कार्टर्ली, भा० २ पृ० ३४५।

३—भीमजयदीशचन्द्र जैन, लाइफ इन ऐसिबेन्ट इंडिया, पृ० ३०६

वह धरती के बीच में थी और अलकासरोदयपुर उसकी राजधानी थी, लंका पहुँचने के लिये मेघवाहन का श्याम वर्ण का लवण समुद्र पार करना पड़ा था' । इस कथन से स्पष्ट है कि लंका भारत से दक्षिण दिशा में लवण समुद्र के दूसरे छोर पर अवस्थित थी और उततक पहुँचने के लिये पाताल लंका को पार करना होता था । अमरकण्टक पर्वत पर अथवा आसाम में लंका मानने से लवण समुद्र नहीं मिल सकता और वह भारत से दक्षिण में एक स्वतंत्र द्वीप हो सकता है । मलयद्वीप (Malayiv) इस समय एक द्वीप अवश्य है; परन्तु एक समय वह दक्षिण भारत के मलय पर्वत से सम्बद्ध था । अब यह पृथ्वी जो मलयद्वीप से अवीसिनिया तक विस्तृत थी, भारतीय महासागर के गर्भ में विलीन हो गई है । इस कारण मलयद्वीप को राज्ञस द्वीप और लंका नही माना जा सकता । भारतीय साहित्य में उसका पृथक् नाम मलयद्वीप मिलता है । अतः हमें राज्ञस द्वीप का पता कहीं अन्यत्र लगाना उचित है ।

'म० पार्श्वनाथ' का जीवन चरित्र लिखते हुए हमने इस विषय पर कुछ प्रकाश डाला था और उपरान्त जो भौगोलिक वर्णन जैन पुराणों में मिलता है, उससे भी उसका समर्थन होता है । यूनान देश के विद्वानों ने मिश्र देश के सिकन्दरिया (Alexandria) नगर के आसपास के प्रदेश का उल्लेख रौकोटिस (Rhaetia) नाम से किया था । यूनानी भूगोलवेत्ता केडरेनस (Cedrenus) उसी स्थान को 'रह्वास्तेन' (Rhakhasten) बतलाता है । यूगरीय विद्वानों ने इस 'राखास्तेन' प्रदेश का ही राज्ञस स्थान माना है' । भूगोलवेत्ता प्लिनी (Pliny) ने लिखा है कि मेसफीस (Mesphes) नामक मिश्र के एक प्राचीन राजा ने वडा दो चोकान स्तम्भ (Obeliks) बनवाये थे । वडा का त्रिशङ्क पर्वत जैन शास्त्रों का त्रिकटाचल पर्वत हो सकता है । मिश्र का यह भाग अपने चनों के कारण अटवी या अण्य कहलाता था । लंका में भी चनों का उल्लेख है । लंका के नीचे पाताल लंका थी, जिसमें पुष्पकवन, महाकमलवन तथा मणिकान्त पर्वत अवस्थित थे । मिश्र के नीचे अवीसीनिया और हथूपिया नामक प्रदेश पाताल लंका हो सकती है, जिसके पश्चात् समुद्र आता है । हथूपिया कमलों के वन वृत्तिमान पर्वत भी मारे और नील नदी के संगम के पास मिलते हैं । हथूपिया में एक समय 'जिम्नोसोफिस्ट, (Gymnosophists=जैन भ्रमण) विचरा करते थे, यह भी यूनानी लेखक बताते हैं' । राम-रावण युद्ध में जिन स्थानों का उल्लेख है, वे भी मिश्र में लंका की स्थिति मानने से मार्ग में मिल जाते हैं । मिश्र आज भी अपने सोने के लिए प्रसिद्ध है । अब देखने की आवश्यकता है कि राज्ञस वडा के राजाओं को वशावली

१.—पद्मपुराण, पृ० ५२—५६०

२—Asiatick Researches Vol III. pp 100—189.

३—Asiatick Res. III, 106

४—विशेष के लिये हमारी पुस्तक 'म० पार्श्वनाथ पृ० १५०—१०१ देखें

में जिन राजाओं के नाम हैं उनमें कोई नाम राक्षसवंश के राजाओं के अनुसार है या नहीं ? मिश्र के प्राचीन राजाओं में रेमसेस (Ramses) नामके राजा का उल्लेख है और कोई विद्वान् उनको रामचन्द्र जी से अभिन्न बताते हैं । किन्तु मिश्र का इतिहास देखने से ज्ञात होता है कि रेमसेस प्रथम ने ईस्वी सन् से १४६२ वर्षों पहले राज्याधिकार प्राप्त किया । अतः मिश्रदेशीय रामसेस अयोध्या नरेश रामचन्द्र नहीं हो सकते । उनके नाम की स्मृति में मिश्र के १६ वें राजवंश के आदि राजा का नाम रामसेस रक्खा गया जाना सम्यक् है । मिश्र में मानवों के शासनाधिकारी होने के पहले अर्थात् १७०४ वर्ष ई० पूर्व के पहले देव-वंश का राज्याधिकारी लिखा है । हाँ सकता है कि विद्याधर-देवों को लक्ष्य कर यह वंश 'देव' कहलाया हो । राक्षस-देवों इन्द्रों ने ही मेघवाहन को रत्न द्वीप का शासक बनाया था । इस वंश में सूर्य, शनि, मनेम आदि नामके राजा हुए थे । उनके नाम प्रायः सूर्य के पर्यायवाची होते थे । 'पञ्चपुराण' वर्णित विद्याधर राजा मेघवाहन रामायण काल में भी पड़े के हैं । उनके वंशजों में भातुरत्त, सुदेव, मनोद्वाह आदि नामके राजाओं का उल्लेख है । हाँ सकता है कि सूर्य (=भातुरत्त), शनि (सुदेव), मनेम (मनोद्वाह) एक व्यक्ति हों । किन्तु इस विषय में कुछ भी निश्चयात्मक तबतक नहीं कहा जा सकता, जबतक कि मिश्र के प्राचीन देववंश का पूरा विवरण ज्ञान न हो । इतना स्पष्ट है कि मानवों से पहले मिश्र में 'देवों' का शासन माना जाता था ।

पहले मिश्र देश का नाम भी ईजिप्ट (Egypt) था । एक पुराने जमाने में मिश्र देश में फिनेक, गिरीय, अमिरीय, चाविलनीय, कालडीय, मिदीय, पार्थीय और भारतीय वणिकों का मिलन और मिश्रण हुआ था, इस मिश्रण के कारण ही हम देश के लोगों को मिश्र कहने लगे थे । इसमें पहले यह देश "आगुम" अर्थात् "सुरक्षित" रूप में प्रख्यात था । आगुम का ही अपभ्रंश रूप ईजिप्त है । इसदेश में मानवों के आदि राजा मेना (मनु) ने राज्य स्थापित करके किले बनवाये थे, जिसमें यह देश सुरक्षित हो गया और आगुम कहलाया । जब इस पर देव लोगों का शासन था, तब यह क्या कहलाना था, इसका कुछ पता नहीं । हो सकता है, तब यह गन्धर्वस्तेन (राक्षस स्थान) कहलाता होगा, जैसे कि यूनानी बताते हैं, साराशतः लंका और रत्न स्थान की स्थिति का ठीक पता लगाने के लिये गहन अध्ययन की आवश्यकता है ।

जहाँ भी लंका रही हो, वह थी एक महान नगरी । जैन शास्त्र उसे उत्तुंग राजमहल और नयनाभिराम जिन मंदिरों से अलंकृत बताते हैं । लंका के जिनालय में श्री शान्तिनाथ तीर्थंकर

१—मिश्र के राजवंशों के परिचय के लिये 'हिन्दी विश्वकोष' भा० १७ पृ० ६०१ पर मिश्र शब्द देखो ।

२—हिन्दी विश्वकोष, भा० १७ पृ० ६०१

की मनोद्ध प्रतिमा थी—रावण उस प्रतिमा के समक्ष बैठकर मंत्र साधना करता था^१। इससे स्पष्ट है कि राक्षसद्वीप और लंका में जैनधर्म का प्रचार प्राचीन काल से था। विद्याधरवश के राक्षस राजाओं ने आदि में वहाँ शासन किया था। उनमें मेघवाहन, महारत्न, अमररत्न, भानुरत्न, आदित्यगत आदि अनेक राजाओं ने अपने अन्तिम जीवन में जैन मुनिपद धारण किया था। अतः स्पष्ट है कि जैनधर्म का प्राक्काल्य इस देश में दीर्घकाल तक रहा था। जैन कथा ग्रन्थों के वर्णन से उसका आभास मिलता है।

लंका के प्रसिद्ध नरेश रावण भी जिनेन्द्रभक्त थे। वह विद्याधरवश का दर-रत्न था। कैलाश, पर्वत पर उसने विद्यानिद्रि के लिये मंत्रसाधना की थी जिस पर धरणेन्द्र ने आकर उनको बहुविध आदि विद्याएँ दी थी^२। उस विद्या के बल से वह दशग्रीव दिव्यता था। रावण सीताजी के रूप पर मग्न होकर उनका अपहरण कर ले गया, परंतु फिर भी वह धर्म में सर्वथा व्युत्त नहीं हुआ। उसने कोई बलात्कार नहीं किया। रावण निरन्तर धर्मसाधना किया करता था। अपनी पट्टगनी मन्दोदरी की धर्मचूँड़ा की पूर्ति काने के लिये उन्होंने इन्द्र की आराधना करके एक रत्न-प्रतिमा प्राप्त की थी। मन्दोदरी उस प्रतिमा की त्रिकाल पूजा किया करती थी। जब रावण की पगलग पर लंका का राजभंग हुआ तो उस समय उस रत्न-प्रतिमा का प्रवाह सागर में कर दिया गया था। उत्तरान्त काल में कन्नड देश के कल्याण नगर के नरेश शंकर को इस मूर्ति का पता चला। उन्होंने पद्मावती देवी की आराधना करके उस मूर्ति का समुद्र की गर्त में प्राप्त किया और अपने नगर में लाकर स्थापित किया। यह प्रतिमा माणिक्य देव के नाम से प्रसिद्ध हुई थी^३।

श्रीपुर अन्नरीक्ष पार्श्वनाथ की प्रतिमा के विषय में कथानक है कि मालि-सुमालि नामक विद्याधर रावण दशग्रीव की लंका को गये तो वहाँ उन्होंने विद्याबल से वह प्रतिमा बालु से तैयार की थी। वडा से लाने हुये वह प्रतिमा सिरिपुर में अन्नरीक्ष में टढ़ गई। तबसे वह वहाँ अतिशय मयुक्त प्रतीत जा रही है^४।

सिरिपुर के पास तेरपुर की गुफाओं में भ० पार्श्वनाथ की प्रतिमा भी लंका से लाकर विराजमान की गई थी। तेरपुर-नरेश नील महानील के मित्र अमितवेग ने वह प्रतिमा लंका से लाकर वहाँ स्थापित की थी^५। 'करकटु चरित्र' में लिखा है कि अमितवेग और सुवेग को लंका पहुँचने

१—पद्मपुराण देखो—इन स्थानों की शान्तिनथ प्रतिमा प्रसिद्ध थी “क्विकिन्धायां लंकायाः पातलजंकायां त्रिकूटगिरौ श्रीशान्तिनाथः”—[विविधतीर्थकल्प]

२—अष्टापदगिरिकल्प—विविधतीर्थकल्प, पृ० ५३

३—कोल्लपाकमाणिकादेवतीर्थकल्प—वि० ती०, पृ० १०१

४—श्रीपुरअन्तरिक्ष पार्श्वनाथकल्प—वि० ती०, पृ० १०२

५—हरिवंश बृहत्कथाकोष, पृ० २००

के लिये मलयदेश को पार करना पड़ा था। उस समय लंका में रावण का एक वंशज शासनाधिकारी था। उसने मलयदेश के अन्तर्गत पूवि नामक स्थान पर एक जिनमन्दिर बनवाया था^१। सागराशयः लंका में जैनधर्म का प्राचल्य इन कथाओं में स्पष्ट है। मालूम होता है कि जब वहाँ पर जैनों का प्रभाव क्षीण होने लगा तब वहाँ की प्रसिद्ध २ जिन प्रतिमाएँ भारत ले आई गयीं।

भ० पार्श्वनाथ के समय में पुण्ड्र देश के ताम्रनिमि नगर में सागरदत्त नामका सेठ रहता था। वह सात बार समुद्र यात्रा में अशफन हुआ था। आठवाँ बार वह लंका के लिये रवाना हुआ परन्तु तूफान ने उसे लंका न पहुँचने दिया। वह रत्नद्वीप पहुँच गया और रत्नकोप लेकर घर लौटते समय मार्ग में मल्लाहा ने उसे समुद्र में फेंक दिया। वह तैरकर पाटलायन नगर पहुँचा। वहाँ उसके श्वसुर जी मिल गये, जिनके साथ वह घर लौट आया^२। उसी समय नागपुरी के बहुदत्त सेठ भी लंका के लिए व्यापार हेतु रवाना हुये थे। समुद्र में उनका जहाज फट गया। वह एक तरना का सहारा लेकर रत्नद्वीप पहुँचा। वहाँ उसने एक रत्नमयी चैत्यालय देखा जिसमें अर्हत् नेमि की रत्न-प्रतिमा विराजमान थी। वहाँ के जैन साधुओं ने बहुदत्त का जैनधर्म का श्रद्धालु बनाया था। विद्याधर चित्रगढ़ ने बहुदत्त को उसके घर पहुँचा दिया था^३। इन उल्लेखों से स्पष्ट है कि भारत के व्यापारीजन लंका से व्यापार करने जहाज लेकर जाया करते थे—उनको समुद्र पार करना पड़ता था। लंका जाते हुए मार्ग में रत्नद्वीप पड़ता था। यह बात विद्वानों से छिरी नहीं है कि मिश्रदेश से भारत का व्यापार एक अति प्राचीन काल से चालू था।

रत्नद्वीप

लंका के पास ही रत्नद्वीप अवस्थित था। 'पद्मपुराण' में लिखा है कि राज्ञस्य वंश के राजा अमररत्न के दसपुत्र थे, जिन्होंने अपने-अपने नामके नगर और देश बनाये थे। उनमें रत्नद्वीप भी था^४। इस रत्नद्वीप में मनुजोदय पर्वत था^५ और वह द्वार समुद्र के अन्त में अवस्थित था^६। जैनी व्यापारी गण वहाँ अपने जहाज ले जाया करते थे और वापस करते थे। पद्मखड्गपुर के सेठ सुमित्र जब व्यापार के लिए रत्नद्वीप जाने लगे थे, तब अपने बहुमूल्य रत्न सिंहपुर के राज पुरोहित श्रीभूति के पास रख गये थे। श्रीभूति अपने सन्ध्याव्रत के कारण 'सत्यपाप' नाम से प्रसिद्ध था, किन्तु इन रत्नों के कारण वह अपने सत्यधर्म से व्युत्थ हुआ था^७। रत्नद्वीप का 'सहस्रकूट'

१—करकडुचरित, ५ (पृ० १६—४७)

२—लाहफ पेंड स्टोरीज ऑव पार्श्वनाथ, पृ० १६९

३—लाहफ पेंड स्टोरीज ऑव पार्श्वनाथ, पृ० १७१

४—पद्मपुराण, पृ० ५५३—५६०

५—उत्तरपुराण, ७३। ३०१

६—'क्षारसमुद्रान्ते रत्नद्वीपः—मज्झिम', पृ० ७७

७—सहस्रकूट, पृ० १५१

चैंगलप प्रविद्ध था। भारत से जैनी उसकी वदना करने जाया करते थे। 'हरण जगज्जन चरित्र' में उल्लेख है कि कुडलपुर के सेठ लोभदत्त की दो पत्नियाँ थीं, जो निरन्तर विमान में बैठकर रत्नद्वीप के सखल्लट जिनालय की वन्दना करने जाया करती थीं। इस प्रकार इन कथाओं से स्पष्ट है कि एक समय रत्नद्वीप में जैनधर्म का प्राबल्य था—उसकी गणना अनिशाय पूर्ण क्षेत्र के रूप में की जाती थी।

सिंहलद्वीप

सिंहलद्वीप आजकल की लका (Ceylon) है। जैन शास्त्रों में सिंहलद्वीप की गणना अनार्य देशों में की गई है^१। भारत चक्रवर्ती ने सिंहल विजय किया था^२ और समयतः उन्होंने ही यहाँ आर्य संस्कृति का बीज बोया था। प्राचीनकाल से भारत के व्यापारी जलमार्ग द्वारा म्यान्मार्-द्वीप आदि देशों के साथ व्यापार करने समुद्र मार्ग से जाया करते थे, तब वे मध्य मार्ग में विश्राम लेने के लिये सिंहलद्वीप में लग जा नकर ठहरते थे^३। सिंहल के प्राचीन इतिहास में भी पता चलता है कि आर्यों के पहुँचने के पहले वंश अनार्य लोग रहते थे। उत्तरान्त काल में जम्बूद्वीप (भारतवर्ष) में अनेक जातियों के आर्य वंश आकर बसे थे।^४ करते हैं कि सबसे पहले भारत के बंग प्रदेश से अरुण जाति के वर राज नामक सरदार अरुण, गज्ज, नाग और नग जातियों के मानवा को लेकर सिंहल पहुँचे थे और वंश आरम्भ हुए थे। रावण उनके पश्चात् सिंहल में राज्याधिकारी हुआ था। इसके दीर्घकाल पश्चात् म० महावीर के समय के लगभग उड़ीमा के सिद्धपुर में राजकुमार विजय सिंहल पहुँचे थे और वंश के शासनाधिकारी हुए थे। सन् २३६ ई० पूर्व से वंश बौद्ध धर्म का प्रचार हो गया था। जैन शास्त्रों में भी सिंहल में सुग, किन्नर, खेचर लोगों का आवास लिखा मिलता है। यह सब निराधार मानव थे। भारतीय आर्य सिंहल में जाकर जय बसे ता इनसे पुनर्भूल गये।

जैन शास्त्रों में सिंहलद्वीप का वर्णन अनेक प्रकार से मिलता है। 'कण्ठकु चरित्र' में लिखा है कि कण्ठकु नरेश सिंहलद्वीप गये थे और वंश की गन्तुमांगी के साथ उनका विवाह हुआ था। वंश मुर-खेवर-किन्नर विचरते थे प्रांग लिखा मात्र त् रण रूप र्थ। सिंहल में जलपातो में बैठकर

१—'गगनगामिनी विद्याजोर, कमलाजच्छी चली पुनि भोर।

रत्नद्वीप जिनमंदिर और, रत्नराशि देखी तिहि ठौर ॥३३०॥'

२—'ये सिंहलावर्वर का: किराता ... अनार्यवर्गेतिपतन्ति सर्वे ॥'

—वराहचरिते, पृ० ६६

३—आवश्यकचूणि, पृ० १९१ एवं आविपुराण

४—साहसक ह्य ऐशियेन्ड इंडिया, पृ० ६२४

करकड्डु वापस भारत आये थे^१। 'श्री दशभक्त्यादि महाशास्त्र' में भी सिंहलद्वीप की स्त्रियों के सोन्दर्य का वर्णन मिलता है। उन्हें पद्मिनी लिखा है^२। भारतीय राजा लोग सिंहल की राज-कुमारियों से विवाह करने को लालायित रहते थे। नारायण कृष्ण के समय में सिंहलद्वीप के राजा शलक्ष्ण राम की कन्या लक्ष्मणा रूपवती थी। कृष्ण जी लक्ष्मणा का हरलाये थे और अपनी रानी बनाया था^३। जैन व्यापारी सिंहलद्वीप से बग़र व्यापार करते थे। मालवा के जैन मेठ शूरचन्द्र ने वहाँ जाकर रत्ना का व्यापार किया था और लक्षाधिर हाकर लाटे थे^४। उज्जैन के राजा गगनचन्द्र की मित्रता सिंहलनरेश गगनादित्य से थी। सिंहलनरेश लक्षाधिर के समान थे और उज्जैन भी आये थे। सिंहलनरेश के पुत्र चित्रय ने गज्य करके जैनमुनि के व्रत ग्रहण किये थे^५।

इस प्रकार हम देखते हैं कि सिंहलद्वीप अथवा लंका (Ceylon) में जैनधर्म का प्रभाव एक अतीव प्राचीन काल में चला आ रहा था। मध्य योद्धों के प्राचीन ग्रन्थ 'महावंश' में स्पष्ट है कि ईस्वी पूर्व चौथी शताब्दि में सिंहलनरेश पाण्डुकाभय ने वहाँ के राजनगर अनुगंधापुर में एक जैनमंदिर और जैनमठ बनवाया था, जिसमें गिरि नामक जैन मुनि का मठ बसा हुआ था। ईस्वी पूर्व चौथी शताब्दि में सिंहलनरेश का ज्ञान जैनधर्म की ओर गया और उन्होंने जिन मंदिर बनवाया, इसका अर्थ यही है कि जैनधर्म ईस्वी मन् में पहले ४०० वर्षों से भी अधिक काल पूर्व समय में सिंहल पहुँच चुका था, जैसा कि जैनशास्त्र बताते हैं। पाण्डुकाभय नरेश का बनवाया हुआ यह मंदिर उनके पश्चात् इक्ष्मी (२१) राजाओं के शासनकाल तक विद्यमान रहा था, किन्तु ई० पूर्व ३२ में सिंहलनरेश वटगामिनी ने उनका नष्ट करके उनके स्थान पर बौद्ध विहार बनवाया था^६। फिर भी जैनधर्म का प्रभाव वहाँ मध्यकाल तक बना रहा था। मध्यकाल में मुनि यशःकीर्ति इनने प्रभावशाली हुये थे कि तत्कालीन सिंहलनरेश ने उनके पादचक्रों की अर्चा की थी। मुनि यशःकीर्ति सिंहल गये प्रतीत होते हैं। उन्होंने वहाँ लुप्त होते हुए जैनधर्म को कुछ

१—गउसिंहलदीवहोणिवमणु, करकड्डुणराहियणरपहारमु।

जहि पाडलपिल्लहमणु हरति, सुखेयाकिरभर जहि रमति।

गयलीहई महिलः जहि चजति गियरूवे रहुरउ विखलति।^१ ७।४—इत्यादि

२—'द्वीपसिंहलनाम्नि सागरतटाः सद्भूतमुक्ताफलाः।

द्वीपा निर्मलपद्मरागमण्योऽन्यथानि सेमान च (१)।

तद्देशोद्भवाविश्ववामनयनाः श्रीपद्मिनी जातिजाः।

राजन्ते महिषाः सदागतमताचारास्तदुत्पत्तिकाः।'^२—प्रशस्तिसंग्रह, पृ० १३४

३—उत्तरपुराण, ४३।२०—२४

४—बृहद्कथाकोष, पृ० ४६

५—बृहद्कथाकोष, पृ० ८

६—कुल्लर, ऐन इंडिय-सेक्रे ओवर्दी जैनाज, पृ० ६६

काल के लिये चमका दिया था' । किन्तु आज सिंहाल में जैनधर्म का कोई चिन्ह शेष नहीं है । हमारे आचार्यों में सघ-विस्तार की भावना ही विलुप्त हो गई और फिर आचार्य परम्परा का ही अभाव हो गया ।

इस प्रकार जैन साहित्य में लका, रत्नद्वीप और सिंहाल की स्थिति है । वे स्वतंत्र द्वीप होते हुए भी एक दूसरे से सम्बद्ध थे और एक ही राष्ट्र के आधीन थे । जैनधर्म उनमें फैला हुआ था, बल्कि जैनो ने ही उनका अनार्यत्व दूर किया था और उन्हें सुमस्कृत बनाया था ।



महोपाध्याय सहजकीर्ति और उनके ग्रन्थ

[खे०—श्रीपुत अगस्त्य नाहटा, बीकानेर]

सत्रवीं शताब्दी भारत का स्वर्ण युग कह जाता है। मुघलमानी साम्राज्य से नित जनता ने सम्राट् अकबर के समय पुनः एकबार शांति का अनुभव किया। अतः साहित्य की भी इस समय बहुत अभिवृद्धि हुई। जैन मुनियों में पचासों विद्वानों एवं कवियों ने साहित्य के भंडार को भरा, जिनमें महोपाध्याय सहजकीर्ति का परिचय प्रस्तुत लेख में करवाया जा रहा है। प्रस्तुत कवि की विद्वत्ता का सर्व प्रथम परिचय बीस वर्ष हुए स्व० कलाप्रेमी एवं अप्रतिम संग्राहक पूर्णचंद्र जी नाहर का जैसलमेर जैन लेख संग्रह के प्रकाशन से हुआ था। उक्त ग्रन्थ के पृ० १६०-६६ में कविवर सहजकीर्ति की एक महत्वपूर्ण रचना शतदल पद्म यत्र प्रकाशित करते हुए नाहर जी ने लिखा था -

“यह शतदल पद्म यत्र की प्रशस्ति अपूर्व है। अद्यावधि मेरे देखने में जितने प्रशस्ति शिला-लेखादि आये हैं उनमें अलंकार शास्त्र का ऐसा नमूना नहीं मिला है। पाठकों को चित्र से अच्छी तरह ज्ञात हो जायगा कि यह शतदल पद्म यत्र जो बीच में खुदा हुआ है उसकी सौ पंक्तियों में पच्चीस श्लोकों के सौ चरण हैं और केन्द्र में “मं” जो अक्षर है, वही इन सब चरणों के अंत का अक्षर है। शब्दों के आदि अक्षर लेकर पद बनाना उतना कठिन नहीं है जितना अत का अक्षर मिलाना कष्ट साध्य है।

तदनंतर युगप्रधान जिनचंद्रसूरि के पृ० २०६-७ में हमने आपका यथा ज्ञात परिचय प्रकाशित किया था। इधर में आपकी अन्य रचनायें भी प्राप्त हुई हैं अतः यहाँ स्वतंत्र रूप से प्रकाश डाला जा रहा है।

कवि का जन्म एवं दीक्षा

कवि के जन्मस्थान, संवत् एवं वंश आदि के सम्बन्ध में कोई साधन उपलब्ध नहीं है, अतः प्राप्त साधनों से ही अनुमानित करना पड़ेगा। कवि की प्राप्त रचनाओं में सुदर्शन चौपई सं० १६६१ (६४) में रचित सर्व प्रथम है एवं यु० जिनचंद्र सूरि के प्रदत्त दीक्षा की नामान्त पद सूची पर विचार करने से कवि का जन्म सं० १६४० से ४५ के लगभग व दीक्षा सं० १६५६-६० में हुई ज्ञात होती है। आपने बाल्यावस्था में दीक्षा ग्रहण कर गुरुभी के पास विद्याभ्ययन किया व थोड़े समय में ही विद्वत्ता प्राप्त कर ली।

गणि, वाचक व उपाध्याय पद

आपकी विद्वत्ता एवं कवि प्रतिभा से योग्यता ज्ञातकर संभवतः सं० १६७१ में जिनसिंहसूरिजी ने गणि पद दिया था क्योंकि सं० १६७१ में रचित गौतम कुलक वृत्ति में गणि पद का उल्लेख पाया

जाता है। तदनन्तर जिनराजसूरिजी ने स० १६७४ से ७६ के मध्य में वाचक पद एवं १६६० के करीब उपाध्याय पद प्रदान किया प्रनीत होता है।

महोपाध्याय पद के लिये खरतरगच्छ में यह नियम है कि उपाध्यायों में जो सबसे बृद्ध (उपाध्याय पद की पर्याय की अपेक्षा) होता है उसे महोपाध्याय पद से सम्मोचित किया जाता है।

तदनुसार आप कब महोपाध्याय से सुसंभित हुए, पता नहीं पर पर्वतों वंश वृद्धों में आपको महोपाध्याय पद लिखा होने से आपको शेष समय में यह पद मिला अवश्य था।

गुरु परम्परा

अपनी कृतियों में आपने गुरु परम्परा विस्तार से दी है तदनुसार वशवृत्त इस प्रकार बनता है—

- १ श्री जिनकुशलसूरि (देखें हमारा “जिनकुशलसूरि” ग्रन्थ)
- २ उपा० विनयप्रभ
- ३ उ० विजयतिलक
- ४ वा० ज्ञेमकीर्ति (गौड़ पार्श्वनाथ के सानिध्य से आपने गच्छ की वृद्धि की आपके शिष्यों में १२ उपाध्याय व ३६ वाचक पदार्कृद् हुए)
- ५ वा० ज्ञेमब्रह्म
- ६ वा० ह्रीमन्वज
- ७ उ० ज्ञेमराज, शिवमुदर, कनकनिलक, दयातिलक
- ८ वा० लक्ष्मीविनय
- ९ वा० महिमरग, वा० रश्मिमार

१—आप बहुत अच्छे विद्वान कवि थे। संस्कृत एवं लोकभाषा में रचित आपकी बीस रचनाएँ हमें प्राप्त हुई हैं। आपका उपदेश सप्तनिका नामक प्राकृत ग्रन्थ वृत्ति के साथ (स० १५४७ हिसार) जैनधर्म प्रचारक सभा, भावनगर से प्रकाशित हो चुका है। उक्त मूल ग्रन्थ का गुजराती विवेचन भी उक्त सभा से प्रकाशित है। लोकभाषा की रचनाओं में मण्डपाचल चैत्य परिपाटी जैनयुग वर्ष ४ वृ० १३२२ में प्रकाशित हो चुकी है।

२—आपके रचित (१) लु पकमतनिर्लोडन रास (स० १५६५ गा० २८) व (२) गौतमप्रवृत्ता-बालायवोध (स० १५६६ खीमसर) हमारे समूह में है।

३—आपने स० १६०६ दीवाली कां बीकानेर में क्रिया उद्धार किया, जिसका नियमपत्र हमारे समूह में है।

४—इन्होंने पूर्व देश में विहार कर जनता को प्रतिबोध दिया था। सहजकीर्ति की प्रथम रचना सुदर्शन ओष्ठि रास की प्रशस्ति में लिखा है—

“पूर्व देस विहार करी जिहि, निज बलइ रे, प्रतिबोधा जनवृदा ४२७

१० वा० रत्नदर्प, वा० हेमनन्दन*

११ उ० भीसार* महो० सहजकीर्ति*

कलकत्ते के बट्टीदास जी के संग्रहालय में जयसार रचित अश्विक्त चौपई पत्र बत्तीस उपलब्ध है जिसकी प्रशस्ति के अनुसार सहजकीर्ति शि० पुण्यसखार शि० कनकमाखिक्य, शि० रत्नदीखर, शि० दीप कुंजर, शि० हस्तराज शि० सुक्तिसेन के शिष्य थे । स० १६८२ फा० सु० ७ जैसलमेर में उक्त चौपई रचित है । परवर्ती फुटकर पत्रों में आपका विस्तृत वंश वृक्ष उपलब्ध है—यहाँ लेख विस्तार भय से केवल सहजकीर्ति जी के साथ ४ शिष्यों का ही नाम निर्देश कर दिया जाता है ।

(१) वा० आशद हर्ष

(२) वा० देवराज

(३) वा० सहजहर्ष

(४) वा० श्रीधर

इनकी परम्परा २० वीं शती के प्रारंभ तक चली प्रतीत होती है ।

स्वर्गवास

आपकी अन्तिम रचना स० १७०४ जैसलमेर में रचित प्रतिक्रमण बालावबोध है अतः उसके पश्चात् शीघ्र ही स्वर्गवास हो जाना सम्भव है ।

साहित्य

स० १६६१ से स० १७०४ तक लगभग ४०-४५ वर्ष आपकी साहित्योपासना का समय है । आपकी संस्कृत एवं लोकभाषा दोनों में गद्य-पद्यात्मक २५ रचनाएँ प्राप्त हैं जिनका परिचय यहाँ कराया जा रहा है ।

संस्कृत टीकाएँ

१ गौतमकुलक वृत्ति—२० गाथा वाले प्राकृत प्राचीन भाषा के प्राचीन कुलक पर आपने यह विशिष्ट टीका की है । इसमें प्रसंगानुसार ३१ कथाएँ संस्कृत-पद्य में दी हैं । इस वृत्ति का परिमाण प्रगल्भ के अनुसार ५४०१, पर लेखन प्रशस्ति के अनुसार ६००० श्लोकों का है । इसका संशोधन उपाध्याय जयसोम व धर्मनिधान जैसे विद्वानों ने किया है । स० १६७१ में इसकी रचना हुई है । सचमुच प्रस्तुत ग्रन्थ आपकी विद्वत्ता का सफल परिचायक है । इसकी प्रति पूर्ण-चंद्रजी नाहर के संग्रह में पूर्ण व हमारे संग्रह में अपूर्ण है ।

५—इनका स० १६४५ में रचित सुभद्रा चौपई जयपुर के खरखर मंडार में है ।

६—श्री धारजी अच्छे विद्वान् एवं कवि हो गये हैं जिनकी रचनाओं के सम्यन्ध में हमारा युग प्रधान जिनचन्द्रसूरि पृ० २०७ देखना चाहिये । आपकी विचार भिन्नता से खतर गच्छ में श्री सार शाखा भेद हुआ । सहजकीर्तिजी ने कल्पसूत्र की कल्प गंजरी टीका में श्रीसार का उल्लेख किया है ।

७—जैसलमेर भंडार सूची पृ० ६४ में लालचंद्र भगवानदास गोंधी ने सहजकीर्ति को रत्नसार का शिष्य बतलाया है पर वास्तव में आप उनके प्रशिष्य थे ।

२ सारस्वत व्याकरण वृत्ति—सं० १६८१ मा० सु० १५ को लक्ष्मीकीर्ति की अभ्यर्थना से प्रस्तुत वृत्ति की रचना की। इसकी प्रति स्थानीय अनूर संस्कृत लाइब्रेरी व श्री पूज्यजी के संग्रह में है।

३ कल्पसूत्र की कलमंजरी टीका—अपने प्रगुप्त रत्नसार के नाम से इसकी रचना सं० १६८१ में की है। स्थानीय अभयसिंह भंडार में इसकी प्रति है।

४ महावीर स्तुति वृत्ति—इसका उल्लेख जैमल० भ० सू० पृ० ६४ के अनुसर जैन साहित्य नो सक्षिप्त इतिहास के पृ० ६०० पर है। जिनरत्न कोश पृ० ३०७ के अनुसार मूल स्तुति के कर्ता उ० जयसागर हैं। इसकी प्रति कानिबिजय भंडार बड़ोदा में है। प्रस्तुत ग्रन्थ में रचनाकाल सं० १६६८ छपा है, देशाई ने पृ० १६०६ लिखा है। पता नहीं देशाई की भूल है या बेलेणकर की।

भाषा टीका

- १ प्रवचनसारोद्धार बालावबोध सं० १६६१ तेरारन्धी मभा, सरदारशहर पत्र १७१
- २ प्रतिक्रमण बालावबोध सं० १७०४ फा० जैसलमेर (१) जयकरण जी मग्रह (२) हर्गिमागर जी भ० लोहावर।

संस्कृत के मौलिक ग्रन्थ

१ सप्तद्वीपिशब्दार्णव व्याकरण—ऋजु प्राज्ञ व्याकरण प्रक्रिया—जैसलमेर भंडार सूची पृ० ६४ के अनुसर ऋजु प्राज्ञ व्याकरण एवं त्रिद्व (१) शब्दार्णव दोनों भिन्न भिन्न ग्रन्थ हैं। धातुपाठ के नाम से विजय धर्मसूरि ज्ञान मंदिर में हैं।

- २ अनेक शास्त्रसार समुच्चय
- ३ एकादिशत पर्यन्त शब्दसाधनिका
- ४ नामकोश (६ कांड) प्रति जैसलमेर भंडार
- ५ शतदलरुमल यत्र (स्तव) सं० १६८३ का० १५ लोदवरपुर में रचित।
- ६ विशोधर सम्बन्ध (जीवदयापर रचित) पत्र दो हमारे संग्रह में, पत्र तीन यति विष्णुदयालजी

रास चौपई आदि लोकभाषा में रचित काव्य ग्रन्थ

- १ सुदर्शन चौपई (गा० ४३१) सं० १६६१ बगड़ीपुर, अहमदाबाद भंडार में प्राप्त।
- २ कलावती चौपई (गा० १६२) सं० १६६७ आ० सु० १५ किसनगढ़, श्रीपूज्यजी संग्रह।
- ३ विसनसतरी गा० ७१ सं० १६६८ नागौर भुवनभक्ति भंडार।
- ४ देवराज बच्छराज चौपई सं० १६७२ खीमसर हमारे संग्रह में।
- ५ सागर मेठ चौपई १३ गा० २३२ (गा० ११२) सं० १६७५ बीकानेर

६ राय पसेशी उद्धार चौपई (खंड ३ गा० १४०६) सं० १६७६ श्री करणस्थाने,
बनारस मठार ।

७ शान्तिनाथ विवाह लो स १६७८ विजयदशमी, बालसीमर, तेरापन्थी सभा सरदार शहर ।

८ जैमलमेर चौपई परिपाटी (७ गीत) सं० १६७८ लिखित आ० मानादे पठनार्थ ।

९ लोदवा पार्श्वस्तवन गा० ६ सं० १६८३ पापदशमी यात्रा, थाहरू भ०, जैवलमेर ।

१० थिरावली (१०८ नाम) गा० ३३ सं० १६८३ मा० व० ७ जैसवमेर । जै० भ०

११ शत्रुजयमाहात्म्यरास (६ खंड) गा० ८५ सं० १५८४ आसणीकोट, हमारे संग्रह में ।

१२ शीलराम गा० ८१ म० १६८६ आ० सु० १४ कुण्णकोट, हमारे संग्रह में ।

१३ प्रीति छुत्तीमी सं० १६८८ विजयदशमी, सागानेर ।

१४ हृग्निश्चन्द्र रास म० १६६७ हमारे संग्रह में ।

प्रस्तुत रास में अपने ६ रासों का उल्लेख कवि ने इस प्रकार किया है—

दान बखाएया बहु परइ, सायग नइ अधिकार ।

बच्छुराज नरदेव तिन, चरित अधिक विस्तार ।

सेठ सुदरसन चरित कही, अधिक बखाएया शील ।

कलावली अधिकतम, लाधी शिवपुर लील ।

जिणवर पूजा फला कह्या, राइप सेणी उधार ।

महानम शत्रुजतणा भाग्या विविध प्रकार ।

उत्तम नर ना चरित कही, सफल कीध अवतार ।

सफल कीधी जीभए, सफल कीध अवतार ।

१६ अल्पा बहुल्य स्तवन गा० १३ सं० १७०४

१६ बैराग्य शतक १७ उपदेश छुत्तीसी हमारे संग्रह में ।

१८ एकसो आठ स्थान गमित पार्श्व स्तवन ।

१९ उपधान विधि स्तवन २० शत्रुजय स्तवन गा० १७

२१ उपगार छुत्तीसी २२ जिनराजसूरि गीतानि ।

२३ चार कपाय सभाय २४ साधुमगनि गीत ।

इनमें शत्रुजय महान्य रास सबसे बड़ा भाषा काव्य है ।

जैन साहित्य के निर्माता सैकड़ों विद्वान् अभी साहित्य सत्तार में अज्ञात हैं उन सबको प्रकाश में लाना हमारा परम कर्तव्य है । मेरे लेख परिचयात्मक ही होते हैं, वास्तव में ग्रन्थों का आज की तरह अध्ययन कर समालोचनात्मक पद्धति से हमारे विद्वानों का परिचय प्रकाशित होना चाहिये । यदि कोई अधिकारी विद्वान् ऐसा करने के लिये तैयार हो तो सामग्री जुटाने व उपयोगी सूचनाएँ देने का सह्याय देते रहने के लिये मैं तैयार हूँ । कोई संस्था मेरे लेखों में उद्धृत ग्रन्थों को प्रकाशित करना चाहे तो उनको प्रति आदि भेजने का प्रयत्न भी किया जा सकेगा ।

निर्वाण

[ले०—प्रो० विमलदास कौम्येव, M. A. LL. B. Nyayatirth, Shastri]

साहित्य में जितने शब्दों का प्रयोग किया जाता है उन सबके पीछे कुछ न कुछ इतिहास छिपा रहता है। निर्वाण शब्द का भी इतिहास है। इसका सर्व प्रथम किसने प्रयोग किया और क्यों किया—ये प्रश्न शब्द-शास्त्र (Philology) से सम्बन्ध रखते हैं। शब्द-शास्त्र अनुकूली उत्पत्ति, प्रयोग, प्रचार और वर्तमान अवस्थिति पर विचार करता है। हमारे विचार से निर्वाण शब्द बौद्ध दार्शनिकों की देन है। इसका प्रयोग बौद्ध साहित्य में अधिक पाया जाता है उससे कम जैन वाङ्मय में इसका प्रयोग है। जहाँ तक इसकी व्युत्पत्ति का सम्बन्ध है इसका अर्थ निम्न लिखित है:—‘निः’ उपसर्ग पूर्वक ‘वा’ धातु से निर्वाण शब्द बना है, जिसका अर्थ होता है ‘बुझा देना’, यहाँ पर प्रश्न होता है क्या बुझा देना ?

बौद्ध साहित्य में वर्णन आता है कि महात्मा बुद्ध ने परिनिर्वाण प्राप्त किया। इसका अर्थ है कि भगवान् बुद्ध की आत्मा शान्त हो गई। बौद्ध पिटकों में एक वाक्य और आता है—‘शान्तं निव्वानं’—अर्थात् निर्वाण शान्त होना है, वहाँ आत्मा की शान्ति हो जाती है। इसीके अभिप्राय को स्पष्ट करने वाला एक और वाक्य है—‘सर्व अनन्त’ विश्व में आत्मा नामका कोई पदार्थ नहीं। जिसको हम आत्मा कहते हैं वह स्कन्ध प्रचय है। स्कन्धों के नष्ट होने से या नाशमान होने से आत्मा भी नष्ट हो जाती है और पश्चात् कुछ अवशेष नहीं रहता। इसी तत्त्व का सर्व सुन्दर वर्णन अश्वघोष ने सौन्दरनन्द में किया है।

‘दोषो यथा निवृत्तिमभ्युपेतो नैवावनि गच्छति नान्तरिक्षम् ।

दिशं न काचित् विदिशं न काचित् स्नेहक्षयात् केवलमेति शान्तिम् ॥

जीवस्तथा निवृत्तिमभ्युपेतो नैवावनि गच्छति नान्तरिक्षम् ।

दिशं न काचित् विदिशं न काचित् क्लेशक्षयात्केवलमेति शान्तिम् ॥

जिस प्रकार दीपक नष्ट होने के समय न तो पृथ्वी की ओर जाता है, न आकाश की ओर जाता है, न किसी दिशा की ओर जाता है, न विदिशा की ओर जाता है, केवल तैल के क्षय होने से बुझ जाता है। उसीप्रकार यह सारी जीव भी जब निर्वाण को प्राप्त होता है तब न तो पृथ्वी की ओर जाता है, न आकाश की ओर जाता है, न किसी दिशा की ओर जाता है और न विदिशा की ओर जाता है, वह केवल क्लेश, दुःखादि के क्षय होने से नष्ट हो जाता है। यह है निर्वाण की अश्वघोष की व्याख्या जिससे सर्वथा स्पष्ट हो जाता है कि निर्वाण एक प्रकार की बुझने की सी प्रक्रिया है जो निवर्तन करता है। इस प्रकार का परिनिर्वाण बुद्ध ने प्राप्त किया था। इसलिये अगल में बुद्ध निर्वाण प्रसिद्ध है। कोई शब्द जब इस प्रकार प्रयुक्त हो कर प्रसिद्ध हो जाता है तब वह

आमलोगों की शब्दावली का शब्द बन जाता है; और जनता उस शब्द को उन अर्थ में बिना परिश्रम के प्रयुक्त करती है और इससे उसको सरलतापूर्वक अर्थगति होती रहती है।

जैन धर्मावलम्बियों को भाषा विशेष का कभी आग्रह नहीं रहा है। उन्होंने सर्वदा जिस भाषा का प्रचार देखा उसीमें अपने भावों को प्रकट करने का साहस और प्रयत्न किया है। यही कारण है कि जैन वाङ्मय भिन्न २ भाषाओं में अनुवद्ध आज हमारे सामने विद्यमान है। जैन विद्वानों और आचार्यों ने हमीलिये सस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंश कन्नड़ आदि सभी भाषाओं में साहित्य लिखा है और तत्काल समय की शब्दावली का खूब उपयोग किया है।

निर्वाण शब्द का भी प्रयोग इसी मनोवृत्ति का परिणाम प्रतीत होता है। जैन श्वेताम्बर आगम और दिगम्बर साहित्य में तो इस शब्द का प्रयोग अत्यधिक किया गया है। यद्यपि भगवान् तीर्थंकर परमदेव का मोक्ष कल्याणक होता है और वही वास्तविक रूप से जैन सिद्धान्त के अनुकूल आता है; क्योंकि जैनियों का मोक्ष का लक्षण है 'कृन्मन्कर्मविप्रमोक्षो मोक्षः' अर्थात् मोक्ष वह अवस्था है जिसमें सम्पूर्ण कर्म नष्ट हो जाने हैं। मोक्ष में कर्मों का अभाव होता है। जीव अपने अनन्त दर्शन, ज्ञान, चारित्र्य, सुख, वीर्य आदि अनन्त गुणों को प्राप्त हो जाता है। जो जीव की सम्भाव्य अवस्था थी वह प्रकट हो जाती है। यद्यपि न तो गुणों का उच्छेद है, न आत्मा की शान्ति, और न ब्रह्म समावेशन, — यद्वा तो कर्मभाव से जन्य आत्मस्वरूप की पूर्ण शुद्ध अनुभूति है जिसे जीव अपने चरमलक्ष्य के रूप में प्राप्त करता है। इसलिये इस अवस्था को जैन दृष्टि से मोक्षावस्था ही कहा जा सकता है और कुछ नहीं।

किन्तु जैनधर्मावलम्बियों को उन शब्दों के व्यवहार और प्रयोग में कोई आपत्ति नहीं, जिनमें जैनत्व नष्ट न हो और जनता अपने शब्दों में जैनत्व को समझ ले। यही कारण है कि जब इन्द्र ने भगवान् वीतराग जिनेन्द्र की स्तुति की तो १००८ शब्दों में उनका स्तवन किया। वह महत्त्व नाम उन सब नामों का समग्र है जिसमें महान् पुरुषों के लिये प्रयुक्त प्रायः सभी शब्दों का प्रयोग किया गया है। इसीलिये भगवान् वीतराग जिनेन्द्र को, महेश्वर, शम्भु, शंकर, बुद्ध, जिन प्रत्येक बुद्ध, अर्हन्, पुरुषोत्तम आदि सभी शब्दों द्वारा सम्बोधित किया गया है। कहीं २ तो ऐसे शब्दों का भी प्रयोग किया है जिनका अर्थ बदलकर जैनधर्म सम्मत अर्थ बनलाना पड़ता है जिसमें कि जैनत्व का घात न हो।

निर्वाण शब्द का भी कुछ ऐसा ही इतिहास है। जैन आचार्यों ने इसका प्रयोग कई अर्थों में किया है। यद्यपि कुछ अर्थ दिखे जाते हैं जो निर्वाण के लिये जैनआचार्यों ने प्रयुक्त किये हैं।

(१) निर्वाण का अर्थ है आत्मस्वरूप की प्राप्ति इस अर्थ में दिगम्बर और श्वेताम्बर दोनों सम्प्रदायों के आचार्यों ने किया है।

(२) निर्वाण का अर्थ है 'कर्मकृत विकारों का नष्ट होना'। यह कर्मों के निर्दहन की अपेक्षा है; क्योंकि कर्मों का क्षय होना ही मुक्ति है।

(३) निर्वाण का अर्थ है 'जन्म, मरण, जरा आदि के दुःखों से निवृत्ति होना। यह मनुष्य के संसार की प्रक्रिया के नष्ट होने से अर्थ किया गया है।

(४) निर्वाण का अर्थ यह भी है कि सब प्रकार के बुद्धों से निवृत्ति होकर आत्यन्तिक सुख की प्राप्ति करना। इसको निश्चेयस प्राप्ति भी कहते हैं। इस अर्थ में भी इसका प्रयोग किया जाता है।

(५) कई २ इनका अर्थ अष्ट कर्म के नाश से समुत्पन्न कैवल्य आदि गुणों की प्राप्ति भी किया गया है, जो सिद्धत्व के प्राप्त होने पर होती है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि जैनाचार्या ने इतने जो अर्थ किये हैं वे सब जैनत्व की रक्षा का लिये हुए, किये गये हैं। वास्तव में देखा जाय तो जितना शब्द व्यवहार है वह सब न्यायप्रति है। कहा भी है "नवणणा वयणवशा तावण्ण नय वाहा" अर्थात् जितने वचन हैं वे सब नयवाद हैं। और जितना नयवाद है वह सब व्यवहार है। इसलिये व्यवहार का उपयोग जैनियों को कर्मों में कभी आपत्ति नहीं रही है, किन्तु इतना लक्ष्य अवश्य रक्खा गया है कि कई व्यवहार से निश्चय का घात तो नहीं हो जाता, यही जैन दृष्टि सम्यक्दृष्टि कहलाती है।

इस प्रकार निर्वाण शब्द के उद्गम, प्रयोग और व्यवहार को जानकर अब हम इसपर विचार करेंगे कि इस शब्द का प्रयोग महावीर भगवान् के साथ आत्यधिक क्यों किया गया है।

विश्व विभूति, निगयनाथपुत्र, धमण नगवान् महावीर का व्यक्तिगत तात्कालिक बौद्ध साहित्य से प्रतीत होता है। जैन वाङ्मय में तो उनके व्यक्तित्व के विषय में कल्याणतीत वर्णन मिलता है। जैन मान्यता के अनुसार तीर्थंकरों के ५ कल्याणक माने गये हैं। इन पांच कल्याणकों की घटनाएँ सब तीर्थंकरों में समान होती हैं। विदेह क्षेत्रगत तीर्थंकरों में कल्याणक १, ३ भी होते हैं। पूर्व दो कल्याणकों के विषय में विवाद हो सकता है किन्तु अन्तिम तीन कल्याणक अत्यन्त आवश्यक हैं और उनके बिना तो तीर्थंकरत्व का अर्थ ठीक ही नहीं बैठता। निवृत्ति, ज्ञान और मोक्ष ये तीन घटनाएँ तीर्थंकरों के जीवन की विशेष हैं। संसार को परित्याग कर साधु मार्ग का ग्रहण करना—विश्व ज्ञान का उद्गम होना और जगत् का कल्याण करने के बाद निवृत्ति प्राप्त करना ये जैनत्व की विशेष प्रक्रियाएँ हैं। तीर्थंकर इन्हींके कारण पूज्य माने जाते हैं।

जै धर्म और जन्म को इसलिये विशेष महत्त्व नहीं देता क्योंकि दोनों प्रक्रियाएँ साधारण हैं। रही उत्सव मनाने की बात या राज घराने में उत्पन्न होने की बात—वह तो जीव पूर्वजन्म में जो ग करेगा उसके अनुसार वह उसको प्राप्त कर लेगा। जैन धर्म अवतारवाद में विश्वास नहीं करता और न उसको कोई विशेष महत्त्व ही देता है। एक बार निवृत्ति को प्राप्त हुए जीव फिर कभी संसार में नहीं लौटते। अन्वया मोक्ष का कोई अर्थ ही नहीं रह जाता। मोक्ष प्राप्ति

केवल आत्यकालिक सुख प्राप्ति के समान हो जायगी और पश्चात् फिर वही जन्म, मरण की परंपरा चलेगी। जीवको आत्यन्तिक सुख की प्राप्ति कभी नहीं हो सकती और न जीव का स्वस्वरूप में अवस्थान ही हो सकता है। मोक्ष वह छुटकारा है जिसके प्राप्त होनेपर पुनः बन्धन नहीं होता है—बन्धन से मुक्ति का नाम स्वराज्य है। आत्मराज्य प्राप्त होनेपर फिर बन्धन कैसा ? इसलिये जैन धर्मावलम्बियों ने मोक्षको सर्वोपरि स्थान दिया है। यह जीवन का लक्ष्य है। इसकी प्राप्ति बिना जीवको शान्ति और सुख प्राप्त नहीं हो सकता। 'मुक्त्वापुनरावर्तन्ते भवं तीर्थ-निकारतः।' मोक्ष प्राप्त करके तीर्थ की अवनति देखकर पुनः विश्व में मुक्त आत्माएँ अवतरित होती हैं—इस सिद्धान्त में जैन धर्मका विश्वास नहीं। तथा तर्कदृष्टि से भी यह सिद्धान्त गलत है। हमारी बुद्धि की यह माँग है कि यह अपनी सीमित अवस्था से ऊपर जाना चाहती है। यदि इसे सीमित अवस्था में रटना पड़े तो यह बुद्धि का व्याघात होगा। पूर्णत्व की भावना इसे पूर्णत्व की ही ओर प्रेरित करती है और पूर्णत्व प्राप्त होनेपर पुनः अपूर्णत्व कैसा ? यह तो तर्क की और ज्ञान की विडम्बना होगी। भ्रमण महावीर भगवान् ने इस पूर्णत्व को प्राप्त किया था इसलिये ही जनता ने उन्हें सर्वदर्शी, सर्वज्ञानी, सर्वमुखी आदि विशेषणों से उद्बोधित किया। उनके इस चरम विकास का वर्णन जैन शास्त्रों में दर्शनीय है।

जब भगवान् महावीर की मोक्ष हुई तब उन्होंने कर्मनिर्दहन प्रक्रिया की। उस प्रक्रिया में उन्होंने शेष अधातियाँ कर्मों का नाश किया। जानियाँ चार कर्मों का नाश केवलज्ञान की प्राप्ति के पूर्व हो चुका था। भ्रमण भगवान् महावीर ने केवलज्ञान की प्राप्ति के अनन्तर ३० वर्ष तक सप्त भारतवर्ष में विहार कर जीवों को जैनत्व का उपदेश किया। उन्होंने तीन कालका उपदेश किया, छः द्रव्यों का उपदेश किया, नव पदार्थों की व्याख्या की, षट्काय जीव का स्वरूप, लेश्यादि का उपदेश दिया, पञ्च अस्तिकाय बतलाये, व्रत, समिति, शान, चम्रिय आदि भेद बतलाकर उनके महत्त्व को बतलाया। नय, प्रमाण, निक्षेप, स्याद्वाद, सप्तभंगी वाद, अनेकान्तवाद वगैरह का निस्मंकोच व्याख्यान किया। इस प्रकार भगवान् ने लोगों को दिये हुए अखण्ड ज्ञान का ज्योत बहाया जिसका वर्णन कविवर भागवन्द जी के शब्दों में इस प्रकार है—

यदीया बागंगा विविधनयकल्लोलविमला ।

बृहज्ज्ञानाभ्योभिर्जगति जनता या स्नपयति ।

इदानीमप्येषाबुधजनमरालैः परिचिता ।

महावीरस्वामी नयनपथगामी भवतु नः ।

जिसकी वचनरूपी गंगा अनेक नेत्रों की कल्लोलों से व्याप्त होकर बहती थी। और जो उसके महान् ज्ञानरूपी जल से जनता को स्नान कराती थी। जिसके वाणीरूपी प्रभाव को आज भी विद्वज्जनरूपी हंस अच्छी तरह जानते हैं। इस प्रकार परोपकारी वीतराग महावीर स्वामी हमलोगों के नेत्रों में सदा निवास करते रहें।

भगवान् की वाणी सर्वभावामयी होती है। कहते हैं भगवान् के समवशरण में उपस्थित जम १८ महाभाषा (Langvaji) और ७०० लघुभाषा (Dialects) बोलते थे। यह भगवान् की दिव्य ध्वनि का ही असर था कि प्रत्येक प्राणी अपनी-अपनी भाषा में भगवान् के उपदेश को समझता था। भक्तभार मृत्ति में तोत्र में कहा भी है “दिव्यध्वनिर्भवति ते विशदार्थसर्वभाषास्वभाव परिणामगुणप्रयोज्यः”। भगवान् आपकी दिव्यध्वनि समग्र अर्थको विशद करनेवाली और तत् तत् भाषाओं में परिणत होने के गुण से युक्त होकर विश्व के जीवों के कल्याणार्थ बिखेरती है। इस वाणी से ही भव्यजीव सर्वोधि प्राप्त करने हैं।

इस प्रकार निर्गन्धनय पुत्र श्रमण भगवान् महावीर अनन्त ज्ञानका सूर्य था और वह अपने प्रकाश से जगत् को प्रकाशित करना रहता था, यह दिव्य कार्य उन्होंने ३० वर्ष तक किया। अन्ततोगत्वा जब आयुकर्म क्षीण हो गया, तब ७२ वर्ष की अवस्था में कार्तिक कृष्ण अमावस्या के दिन प्रातः काल जब भास्कर अपने प्रकाश में जगत् के साथ श्रद्धास करने को उद्यत हो रहा था उस समय वह तेजोनिधि विश्व का दीपक बुझ गया। इसके बुझने से जगत अन्धकारमय हो गया। उस समय अनेक राजा, महाराजा, श्रीमन्, मठ, साहूकार, इन्द्रादि देवों ने मिलकर परिनिर्वाण महोत्सव मनाया। निर्वाण होनेपर भी ज्ञान के प्रतीक दीपको को जलाकर उस समय देव और मनुष्यों ने मिलकर निर्वाण कल्याणक का उद्योग किया। दीपावली इस लक्ष्य की चेतक है कि लुप्तस्थ जीवों का ज्ञान दीपकों के हिमालय के समान है। ज्ञान का उद्योग दीपकों से नहीं होता और न दीपावलियों से ही होता है। यह तो आत्मा की प्रभा है जिसके समस्त अनन्त सूर्यों का प्रकाश है। अतः निर्वाण शब्द का इतिहास उपर्युक्त रहस्य को प्रकट करता है।



सारङ्गसार वृत्ति का विशेष परिचय

[ले०—श्रीयुत भंबरलाल नाहटा]

अनेकार्थ साहित्य जैन साहित्य का एक महत्व पूर्ण अङ्ग है। यह साहित्य जैन विद्वानों द्वारा रचित जितने परिमाण में प्राप्त है संभवतः अन्य कृत नहीं मिलेगा। इसके सम्बन्ध में जैन सिद्धान्त भास्कर वर्ष ८ अ० १ में "जैन अनेकार्थ साहित्य" शीर्षक लेख पूर्व प्रकाशित हो चुका है, उसके पश्चात् कतिपय अन्य रचनाएँ प्राप्त हुई हैं, जिनका परिचय नीचे दिया जा रहा है—

(१) पाणिनी द्वयाभय—मेघविजय रचित (विजय-प्रभु-सूरि के विंशति पत्र रूप में) ४-४ विश्राम के २ काव्य प्रति भांडारकर रि० ६० पूना

(द्वयाभय काव्य अनेकार्थ साहित्य की क्रांति में संभवतः नहीं आते, पर पूर्व लेख में उनका निर्देश होने से दिया गया है)

(२) पंचसंधान काव्य—शान्तिगज (दि०) टीका सहित, प्रति जैनमठ कारकल में (इसका विशेष परिचय प्रकाश में आना आवश्यक है)

(३) "चतिमा" शब्द के १०१ अर्थ की सन्दाय—सोमविमलसूरि (स० १६३२ आ० व० ७ अहमदाबाद जैन गु० क० अ० ३ पृ० ६५१)

(४) "अप्रगत्य" आद्य पर वाले श्लोक के १६ अर्थ २० मुनिमेख उपाध्याय, तैरमुक्तिकदेश-भट्ट विवाह समय रचित (प्रतिलिपि हमारे संग्रह में)

(५) ब्रह्मालुकशिरादि श्लोक द्वय के १२ अर्थ (हमारे संग्रह में)

(६) करवादि ३२ वर्णाक्षर श्लोक वृत्ति (अष्टार्थी श्लोक वृत्ति) सूचक (हमारे संग्रह में)

(७) अष्टोत्तर शत "कमल" शब्द गर्भित नेमिनाथ स्तोत्रम् स्वर्पोष वृत्ति २० हेमविजय

(८) "शमोलोएसव्वसाहूण" के १०८ अर्थ विनयहस (हमारे संग्रह में)

(९) एकआर्यागाथा के ३६ अर्थ विवेकसागर (श्रुतपत्र संग्रह में)

(१०) पंचतीर्थी श्लोक के ७ अर्थ हर्षकुल " "

(११) पुडरीक शब्दशातार्थ स्तव गा० २७ सर्वविजय " "

(१२) सारंग शब्दार्थ मय पार्श्व स्तोत्र गा० ७ रामविजय " "

(१३) समस्यापूर्ति स्तोत्र " "

अन्य अनेक टीकादि ग्रन्थों में अनेकार्थ साहित्य की उपलब्धि होती है। भास्कर में प्रकाशित उपर्युक्त लेख में रतनगढ़ पुस्तकालय की शतार्थीक कर्त्ता का नाम नहीं दिया था पीछे से प्रति को मगाकर देखने पर वह कवि चक्रवर्ती श्रीपाल रचित प्रमाणित हुई है। स्व० विजयानन्दसूरि के स्तुतिमय १ श्लोक के ७२ अर्थ पं० धैजनाथ शर्मा नामक जैनतर विद्वान ने किये हैं। हमारे

उपर्युक्त लेख में उल्लिखित खगोल गणकीय हंसप्रभोद विरचित सारंग सार हृत्ति का आदि अन्त रसोक्तों के साथ संक्षिप्त परिचय जैसलमेर भाण्डागारीय ग्रन्थाना सूची पृ० ६७-१३ में प्रकाशित है और इनका उल्लेख अनेकार्थ रत्न मञ्जूषा में हीरालाल रसिक दास कापड़िया ने भी किया है। इस ग्रन्थ की अद्यावधि केवल एकही ' प्रति तपागच्छ उपाश्रय भंडार जैसलमेर में उपलब्ध थी। यह प्रति आचार्य श्री विजयसूरी जी के पाम कलकत्ते में हमारे अवलाकन में आई उमीके आधार से विशेष परिचय इस लेख में दे रहे हैं।

इस ग्रन्थ में सारगसार वाक्य में प्राग्भूत के २६६ अर्थ किये गये हैं, जिनमें पिछले कई अर्थों में कुछ ऐतिहासिक व्यक्तियों का भी उल्लेख पाया जाता है। अर्थों की नामावली एवं ऐतिहासिक तथ्यों का सार अद्यावधि अप्रकाशित होने से यहाँ दिया जा रहा है। हमारे अनेकार्थ साहित्य का अन्वेषण अभी तक बहुत कम हुआ है, खोज करने पर छोटी बड़ी अनेक कृतियों मिलने की सम्भावना है। साहित्य प्रेमी विद्वानों से अनुगोध है कि वे जैन धर्म के इस विशिष्ट अनेकार्थ साहित्य को शीघ्र प्रकाश में लावें।

आदि:—

॥ श्री भारताक्षरशारविन्दाय नमः ॥

ननस्कृत्य कृतानन्दं कन्दं मौभाग्यसाखिनः

धीर बह्वर्थवृत्तस्य वृत्तिं कुर्वे यथामतिः ॥१॥

तत्वेद वृत्त—सारगसारकमलादरसोमकान्ताः, देवागमाभृतविभाजय धीरभूते ।

वामोपकारभरताधिपराजमान वर्णपु, बन्धुरशिवाऽजहरेक्षभाबः ॥१॥

अत्र वर्णपदार्थाः—

चतुर्विंशतिर्जिनाः ॥१४॥ पुण्डरीकगणधरः ॥२५॥ गौतमगणधरः ॥२६॥ नव चक्रवर्तिनः ॥३५॥ नव बासुदेवाः ॥४४॥ बलभद्रः ॥४५॥ नवग्रहाः ॥५४॥ गिरिः ॥५५॥ मेघः ॥५६॥ ब्रह्मा ॥१७॥ शम्भुः ॥१८॥ इन्द्रः ॥१९॥ कन्दर्पः ॥६०॥ स्कन्दः ॥६१॥ गणेशः ॥६२॥ राजा ॥६३॥ समुद्रः ॥६४॥ मेरुः ॥६५॥ कैलाशः ॥६६॥ दिनं ॥६७॥ ऐरावतः ॥६८॥ स्वर्गः ॥६९॥ शेषनागः ॥७०॥ मटः ॥७१॥ विप्रः ॥७२॥ प्रसादः ॥७३॥ वम्भोत्तिः ॥७४॥ वृत्तः ॥७५॥ रावणः ॥७६॥ हस्तः ॥७७॥ हरिणः ॥७८॥ चातकः ॥७९॥ मयूरः ॥८०॥ घनदः ॥८१॥ उच्चैः श्रवाह्वयः ॥८२॥ जयन्तः ॥८३॥ वायुः ॥८४॥ अग्निः ॥८५॥ हनुमान् ॥८६॥ भीमः ॥८७॥ अजुर्नः ॥८८॥ द्रव्य ॥८९॥ गरुडः ॥९०॥ भृङ्गः ॥९१॥ नारदः ॥९२॥ अरुणः ॥९३॥ पांचजन्यः ॥९४॥ सिद्धान्तः ॥९५॥ देववैद्यः ॥९६॥ सिंहः ॥९७॥ अशिः ॥९८॥ पण्डितः ॥९९॥ प्रदीपः ॥१००॥ जलं ॥१०१॥ स्वर्गः ॥१०२॥ रजतं ॥१०३॥ दुर्गः ॥१०४॥ मार्गः ॥१०५॥ नृपमन्दिरं ॥१०६॥ मूः ॥१०७॥ पारदः ॥१०८॥ भुक्तफलं

॥६॥ चन्द्रकान्तः ॥१०॥ सूर्यकान्तः ॥११॥ नदी ॥१२॥ हृदयः ॥१३॥ सूर्यः ॥१४॥ छागः ॥१५॥
यमः ॥१६॥ मेरुः ॥१७॥ शुक्रः ॥१८॥ वानरः ॥१९॥ अश्वः ॥२०॥ वरुणः ॥२१॥ देवः ॥२२॥
बालः ॥२३॥ कर्णूरः ॥२४॥ इन्द्रिय ॥२५॥ रावणमुनः ॥२६॥ जबोलः ॥२७॥ रथः ॥२८॥
पाशकः ॥२९॥ विभीनकः ॥३०॥ आत्मा ॥३१॥ मोक्षः ॥३२॥ गोरसः ॥३३॥ अमृत ॥३४॥ केसरः
॥३५॥ गगा ॥३६॥ धनी ॥३७॥ यक्षः ॥३८॥ वेदः ॥३९॥ ताम्रचूडः ॥४०॥ दानवः ॥४१॥
अगस्तिः ॥४२॥ मण्डिः ॥४३॥ वराहः ॥४४॥ कमल ॥४५॥ नागी ॥४६॥ नरः ॥४७॥ नटः ॥४८॥
युद्धभूः ॥४९॥ धनुः ॥५०॥ पत्राल ॥५१॥ तमः ॥५२॥ चन्दन ॥५३॥ आलवनः ॥५४॥ दुग्धः ॥५५॥
लक्ष्मीः ॥५६॥ भागती ॥५७॥ शची ॥५८॥ गोरी ॥५९॥ वीणा ॥६०॥ मलयानलः ॥६१॥ चौरः
॥६२॥ युद्ध ॥६३॥ चक्र ॥६४॥ धृत ॥६५॥ मेघज ॥६६॥ मेघागमः ॥६७॥ रत्न ॥६८॥ पित्तल
॥६९॥ ताम्र ॥७०॥ वगः ॥७१॥ यशः ॥७२॥ विल्वः ॥७३॥ कज्जल ॥७४॥ रात्रिः ॥७५॥ अगस्त्यः
॥७६॥ नकुलः ॥७७॥ अक्षर ॥७८॥ जलकेलि ॥७९॥ अन्नं ॥८०॥ क्षेत्र ॥८१॥ आश्विनमासः
॥८२॥ बालकः ॥८३॥ चैत्रमासः ॥८४॥ बन्धुजीवः ॥८५॥ मार्गशीर्षः ॥८६॥ माघमासः ॥८७॥
आषाढः ॥८८॥ मुद्रः ॥८९॥ लाह ॥९०॥ पूर्णकलशः ॥९१॥ दर्पणः ॥९२॥ रत्नायन ॥९३॥ शरः
॥९४॥ पापाणः ॥९५॥ आमः ॥९६॥ रोगः ॥९७॥ दुर्जनः ॥९८॥ देवी ॥९९॥ श्रीरामः ॥१००॥
सीता ॥१०१॥ कर्णवृत्र ॥१०२॥ श्याम लता ॥ ॥ शलाग्रतु ॥१०३॥ शीत ॥१०४॥ धूमः ॥१०५॥ विद्युत् ॥१०६॥
इन्द्रधनुः ॥१०७॥ मनीहरं ॥१०८॥ विष ॥१०९॥ मानसतरः ॥११०॥ यानपात्र ॥१११॥ भीमः ॥११२॥ वीर्य
॥११३॥ सल्लकी ॥११४॥ कगुः ॥११५॥ जिह्वा ॥११६॥ भय ॥११७॥ गर्तः ॥११८॥ हरीतकी ॥११९॥ आम-
लुकी ॥१२०॥ शृगाली ॥१२१॥ शृगालः ॥१२२॥ तुच्छा ॥१२३॥ वाराटकः ॥१२४॥ गवहागः ॥१२५॥ भूतः
॥१२६॥ गुग्गुलुः ॥१२७॥ श्वा ॥१२८॥ बुद्धिः ॥१२९॥ मिथगः ॥१३०॥ स्तुतिः ॥१३१॥ गुणः ॥१३२॥
प्रथमाश्रमस्थानरः ॥१३३॥ किशुकतरः ॥१३४॥ पिप्पलतरः ॥१३५॥ बटतरः ॥१३६॥ धनूरतरः ॥१३७॥
निबतरः ॥१३८॥ कामशाल्मन् ॥१३९॥ संपदागमः ॥१४०॥ सन्धा ॥१४१॥ जयः ॥१४२॥ अजयः ॥१४३॥
वामा रात्री ॥१४४॥ रतिः ॥१४५॥ बिडंगः ॥१४६॥ नृत्यभू ॥१४७॥ धनोपलः ॥१४८॥ वायविका ॥१४९॥
लवण ॥१५०॥ मूर्त्यः ॥१५१॥ स्वायः ॥१५२॥ गीत ॥१५३॥ उद्योत ॥१५४॥ अजन्तुपः ॥१५५॥ भरतः
॥१५६॥ बाहुयली ॥१५७॥ वामर ॥१५८॥ छत्र ॥१५९॥ कल्प वृक्षः ॥१६०॥ श्री शकपटः ॥१६१॥ युग-
प्रधान श्री जिनचन्द्र सूरिः ॥१६२॥ श्री जिनसिंह सूरिः ॥१६३॥ श्री हर्षचन्द्र सूरिः ॥१६४॥ हसप्रमोद
गणिः ॥१६५॥

इस ग्रन्थ में निम्नोक्त ऐतिहासिक बातें वर्णित हैं:—

१ अक्षर ने श्री जिनसिंहसूरि जी के उपदेश से शिकार खेलना बन्द किया ।

२ अक्षर ने सूर्य का आराधन किया था ।

३ अक्षरसिंहसूरि ने जोमाता करके श्री जिनचन्द्रसूरि जी के अभयहेतुविषयक कर्त्तव्य

चीससी गच्छाचार्यों के समस्त खरतग गच्छीय प्रमाणित करके धर्मनागर की प्ररक्षा मिथ्या प्रमाणित की ।

४ अकबर की अन्वयार्थता से श्री जिनसिंह सूरि जी ने उनके साथ काश्मीर विहार किया और एक मास तक बितस्ता नदी की मछलियों की रक्षा की (मारना वन्द हुआ) ।

५ काश्मीर से लाहौर आकर श्रीजिनचन्द्र सूरि को विनति कर अकबर ने मानसिंह जी का आचार्य पद दिलाया (स० १६४६ फा० मु० २ भृगु) — कर्मचन्द्र ने सवाकरोड़ द्रव्य व्यय किया ।

६ शिष्य के अनुरोध से कर्ता ने शेष में अपने नाम के अर्थ वाली टीका भी रची ।

७ हसप्रमोद का जन्म सौराष्ट्र देश में हुआ था ।

८ हसप्रमोद जी ने मंत्रीश्वर कर्मचन्द्र के पुत्र भाग्यचन्द्र लक्ष्मीचन्द्र के बन्धन मोक्ष का निर्णीत दिवस आम्नाय से बतला दिया ।

९ हसप्रमोद जी ने सैकड़ों विद्यार्थियों को पढ़ाया था ।

१० कालाऊना ग्राम में राम के पुत्र भगवानदाम ने चतुर्दशी के दिन चोरो को पकड़ा । श्रद्धालु श्रावकों के निवेदन करने पर आम्नाय के बल से उन्हें (हसप्रमोद जी ने मारे जाने हुए चारों को) अभयदान दिलाया ।

अन्त्य प्रशस्ति—

युगप्रधान सश्रीका जिनचन्द्रगणाधिपः ।

राजन्तेऽकवरोर्वीश प्रतिबोधविधायकाः ॥१॥

सुगन्धार्य इवाचार्य श्रीजिनसिंहसूरिराट्

विभातिविबुध श्रेणिसमाश्रितपदाम्बुजः ॥२॥

मुरतरुसम शोभाधर आसीजिनकुशलसूरिगुरुराजः ॥

तच्छात्राया जज्ञे वाचक वरमोदराजगणिः ॥३॥

वाचक वृषभा आसन् तच्छिष्या भावमन्दिरास्तदनु

श्रीपाठक नन्दिजया लब्धजया प्राज्ञपर्वदम्बु ॥४॥

जीवितव्यमभ्युपेया शरदा षोडश शत ।

तत्सतीर्था वभूवुर्न साधुवर्द्धनवाचकाः ॥५॥

तेषां शिष्यागुणैर्मृग्या विख्यातागमपात्रगाः ।

महिममरुगणयो जज्ञिरे वक्षतावगः ॥६॥

१—राय बर्दास म्युजियम कलकत्ते में इसकी एक प्रति उपजब्ध हुई है वह ४२ पन्नों की है । पृष्ठ २०३-४ कल है व नये पन्नों धोड़े धोड़े में स्थित हैं । मति १७ थी रासी की ही लिखित है ।

बान्धनाचार्यधुर्याध्याः तत्तृतीर्ध्याधुर्भयवः
 तेजःसार गणि श्रेष्ठी उत्कृष्ट यतिमार्गशाः ॥७॥
 हर्षचन्द्रमुनिर्हर्ष समुत्कर्षप्रदायकः
 त्रिर्जीव्याज्जगज्जन्तु प्राणत्राणपरायणः ॥८॥
 तच्छिष्येण सदभ्यस्ति कुर्वता मषमेधसा
 हंसप्रमोदगणिना ग्रन्थ एष समर्थितः ॥९॥
 यदत्र वितथ किञ्चित् तन्मंशोर्ध्वं विचक्षणः
 चैतसीति समाधाय को भ्रान्तः कांविदं विना ॥१०॥
 दोग्धास्य गुहास्यैकमितेवर्षे कृता अमी ।
 अर्थास्सहादिसमभ्या पार्श्वनाथप्रसादतः ॥११॥

॥ इति प्रशस्तिः ॥

॥ प्र० १८५५ ॥

जैनधर्म का महान् प्रचारक — सम्राट् सम्प्रति

[ले०—श्रीयुत प० नेमिचन्द्र शास्त्री, ज्योतिषाचार्य]

मौर्य राजाओं में सम्राट् चन्द्रगुप्त और सम्प्रति दोनों ही जैनधर्म के महान् प्रचारक हुए हैं। बौद्ध धर्म के प्रचार में जो स्थान अशोक को प्राप्त है, जैनधर्म के प्रचार और प्रसार में वही स्थान सम्प्रति का है। सम्प्रति की जीवन गाथा के सम्बन्ध में हेमचन्द्र ने अपने परिशिष्ट पर्व में लिखा है कि बिन्दुमार की मृत्यु के पश्चात् अशोक राज्यासन्न हुआ। अशोक के लाड़िले पुत्र का नाम कुणाल था। सम्राट् अशोक को सर्वदा यह चिन्ता घनी रहती थी कि कहीं ऐसा न हो कि विमाना तिष्यरक्षिता कुमार कुणाल के जीवन को खतरे में डाल दे तथा वह अपने पङ्कजन्त्र द्वारा अपने पुत्र को राज्याधिकारी न बना दे। अतः अशोक ने कुणाल को उज्जयिनी में अपने भाई के संरक्षण में रखा। जब कुणाल आठ वर्ष का हो गया तो राजकुमारों ने राजा अशोक को सूचना दी कि कुमार अब विद्याध्ययन करने के योग्य हो गया हैं। सम्राट् अशोक इस समाचार को सुनकर बहुत प्रसन्न हुआ और अपने हाथ से कुमार को विद्याध्ययन कराने का आदेश सूचक पत्र लिखा। पत्र समाप्त करने के पश्चात् साल-मुहर करने से पहले ही अशोक किसी आवश्यक कार्य से बाहर चला गया। इधर रानी तिष्यरक्षिता वहाँ आ पहुँची और उसने उस पत्र को पढ़ा। पढ़कर अपने मनोबल्लित कार्य को पूरा करने के लिये 'कुमारो अर्थायउ' के स्थान पर अपनी ओख के काजल से एक अनुस्वार बढ़ाकर 'कुमारो अर्थीयउ' बना दिया। आवश्यक कार्य से लौटकर अशोक ने पत्र बिना ही पढ़े बन्द कर दूत (पत्रवाहक) को दे दिया।

उज्जयिनी में पत्रवाहक ने जब पत्र दिया और उसे खोलकर पढ़ा गया तो वहाँ शोक छा गया। कुमार कुणाल के अभिभावक महाराज अशोक के भाई ने तत्काल समझ लिया कि यह राजकीय विवाद का परिणाम है। परन्तु पितृ-भक्त कुणाल ने विचार किया कि पिता ने मुझे अन्धा होने के लिये लिखा है, यदि मैं पिता की आज्ञा का पालन नहीं करता हूँ तो मुझ से बड़ा मौर्यवंश में पातकी कौन होगा। अतः उसने आग में गर्भकर लोहे की सलाइयों से अपनी दोनों ओखें फोड़ डाली और वह स्वयं सदा के लिये अन्धा बन गया। पत्रवाहक के वापस आने पर इस दुःखद समाचार ने पाटलीपुत्र में तहलका मचा दिया। सम्राट् अशोक भी प्रिय पुत्र के अन्धे हो जाने से बहुत दुखी हुआ तथा अपने प्रमाद पर उन्हें बहुत पश्चात्ताप हुआ।

अन्धा हो जाने से कुणाल का राज्य-गद्दी पर अधिकार न रहा। अशोक ने उसे जीविका सम्पन्न करने के लिये उज्जयिनी के आस-पास के कुछ गाँव दे दिये। कुणाल

को कुछ दिन के पश्चात् सर्वलक्षण सम्पन्न एक पुत्र उत्पन्न हुआ। पुत्रोत्पत्ति का समाचार सुनकर कुणाल को बहुत प्रसन्नता हुई और उसने अपनी सौतेली माता से बदला लेने का विचार किया। कुणाल संगीत विद्या में बहुत निपुण था, उसके संगीत की मधुर लहर जड़-चेतन सभी को आनन्दविभोर करती थीं। अतएव वह पाटलीपुत्र में गया और वहाँ संगीत द्वारा सारे नगर को अपने आधीन कर लिया। अन्धे गायक की प्रशंसा राजमहलों तक पहुँची, राजा अशोक ने भी पर्दे की ओट से गाना सुना। कुणाल ने मधुर कंठ से अमृत उड़ेलते हुए कहा—

प्रपौत्रश्चन्द्रगुप्तस्य बिन्दुमारस्य नप्तृकः ।

एषोऽशोकश्रियः सूनुरन्धो याचति काकिणिम् ॥

इस श्लोक को सुनकर अशोक को बड़ा आश्चर्य हुआ और पर्दे की ओट से निकल कर अन्धे गायक का पूरा परिचय पूछा। जब राजा को कुणाल का पूरा वृत्तान्त अवगत हो गया तो उसने कहा—पुत्र! क्या चाहता है? जो माँगेगा, दूँगा।

कुणाल—पिताजी! मैं एक काकिनी चाहता हूँ। मंत्री ने राजाको समझाया कि राजपुत्र काकिनी से राज्य की याचना करते हैं। अशोक ने पुनः कुणाल से कहा कि अन्धे होकर तुम राज्य से क्या करोगे? अन्धे को राज-गद्दी कैसे दी जा सकती है?

कुणाल—पिताजी! आपकी कृपा से मेरे पुत्र उत्पन्न हुआ है, आप उसीका राज्याभिषेक कीजिये।

अशोक—तुम्हारे पुत्र का उत्पन्न हुआ है? कुणाल हाथ जोड़कर कहने लगा—सम्प्रति अर्थात्—अभी। यह सुनकर अशोक ने बालक को धूमधाम के साथ पाटलीपुत्र में बुलवाया और उसका जन्मोत्सव मनाया। बालक का नाम कुणाल के उच्चारण पर सम्प्रति ही रख दिया। सम्प्रति का जन्म ई. पू० ३०४ पौषमास—जतवरी में हुआ था। मगध में लाये जाने पर इसकी अवस्था १० दिन की थी। सम्प्रति का राज्याभिषेक ई० पू० २८६ में १५ वर्ष की अवस्था में अक्षयतृतीया के दिन हुआ था।

ऐतिहासिक मतभेद—

विष्णुपुराण में अशोक का उत्तराधिकारी सुयश को^१ बताया है। राजतरंगिणी के अनुसार काश्मीर प्रान्त पर अशोक का पुत्र वीरसेन गान्धार का शासक था। विष्णुपुराण और मत्स्यपुराण में अशोक का पोता दशरथ बताया^२ गया है। दशरथ

१—भारतीय इतिहास की रूपरेखा पृ० ६१५

२—मर्ली हिस्ट्री ऑफ इंडिया पृ० १९२

का नालाकुर्न पहाड़ी (गया के पास) की गुफा में एक वानसूचक अभिलेख मिला है, जिसकी लिपि के आधार पर विन्सेण्टस्मिथ का अनुमान है कि यही अशोक के राज्य का उत्तराधिकारी था। जैकोबी ने सम्प्रति को कल्पित बताया है अथवा इनका अनुमान है कि पूर्वीय राज्य का दशरथ उत्तराधिकारी था और पश्चिमीय राज्य का सम्प्रति रहा होगा।

वायुपुराण में कुणाल का पुत्र बन्धुपालित और उसका उत्तराधिकारी इन्द्रपालित बताया गया है। जायसवाल यह निष्कर्ष निकालते हैं कि बन्धुपालित और इन्द्रपालित क्रमशः दशरथ और सम्प्रति के उपनाम थे तथा सम्प्रति दशरथ का छोटा भाई और उत्तराधिकारी था। तारानाथ कुणाल के पुत्र का नाम बिगताशोक बतलाते हैं, संभवतः यह सम्प्रति का उपनाम हो। अशोक के शिलालेखों के आधार पर सम्प्रति का उपनाम प्रियदर्शिन भी बताया जाता है। श्री गिरनारजी को तलहटी में सुदर्शन नामका तालाब है, उसके पुनरुद्धार सम्बन्धी शिलालेख का पीटर्सन साहब ने अनुवाद करते हुए कहा है कि इस तालाब को प्रथम सम्राट् चन्द्रगुप्त के समय में विष्णुगुप्त ने बनवाया था। इसके पश्चात् इसके चारों ओर की दीवारों सम्राट् अशोक के समय में तुपस् नामक सत्ताधारी ने पहली बार सुधरवायी थी। तत्पश्चात् दूसरी बार पुनरुद्धार प्रियदर्शिन के समय में हुआ। इस कथन में चन्द्रगुप्त, अशोक और प्रियदर्शिन इन तीन शासकों के नाम आये हैं। पीटर्सन साहब ने प्रियदर्शिन उर्फ सम्प्रति के सम्बन्ध में शिलालेख से निष्कर्ष निकाला है कि "उस राजवंशी पुरुष की जन्मकाल से लेकर उत्तरोत्तर अप्रतिहत समृद्धि निरन्तर बढ़ती ही चली गयी"

ऐतिहासिक प्रमाण

(१) प्रो० रा० गो० भाण्डारकर* का कथन है कि राजा सम्प्रति को केवल १० दिन की अवस्था में गद्दी पर बैठाया गया था।

(२) मगध के सिंहासन पर अलिक के पश्चात् सत्रहवाँ राजा सम्प्रति* हुआ। उसका शासन काल बी० नि० सं० २३८ (ई० पू० २८९) से आरम्भ हुआ, जब सम्राट् अशोक के शासन का अन्त हो रहा था।

१—प्राचीन भारत पृ० २१८ तथा प्राचीन राजवंश द्वितीय भाग पृ० १३४

२—भारतीय इतिहास की कल्पना पृ० ६१६

३—भावनगर के शिलालेख संस्कृत और ब्राह्मण पृ० २०

४—भाण्डारकर साहब की रिपोर्ट IV, सन् १८८३-८४ पृ० १३६

५—इंडियन ऐंजिकरी पृ० ११ पृ० २४६

(३) कर्नेल टॉड साहब सम्प्रति^१ का शासन काल ई० पू० ३०३-३०४ में आरम्भ हुआ बताते हैं तथा उनका कहना है कि दस महीने की अवस्था में यह गद्दी पर बैठाया गया था और १५ वर्ष की अवस्था में ई० पू० २६०-२८६ में इसका राज्याभिषेक हुआ था।

(४) विजय देश के ग्रन्थों में लिखा गया है कि सम्प्रति^२ बादशाह म० सं० २३५ में सिंहासनासीन हुआ था।

(५) प्रो० पिशल साहब^३ को दृढ़ सम्मति है कि रूपनाथ, सासाराम और वैराट के शिलालेख भी सम्प्रति के ही खुदवाये हैं। इस अभिप्राय से प्रो० रोजेवेस साहब भी सहमत हैं।

(६) विनयदान^४ के पृष्ठ ४३० में स्पष्ट लिखा हुआ है कि सम्प्रति कुणाल का पुत्र था। इस लेख में यह भी बताया गया है कि अशोक के बाद राजगद्दी पर आसीन होनेवाला प्रियदर्शिन् ही सम्प्रति है। यह जैनधर्मानुयायी था। इसके अनुसार सम्प्रति का पुत्र बृहस्पति, बृहस्पति का पुत्र वृषसेन तथा वृषसेन का पुण्यधर्मा था।

(७) सम्प्रति^५ के समय में जैनधर्म की बुनियाद तमिल भारत के नये राज्यों में भी जा जमी, इसमें सन्देह नहीं। उत्तर पच्छिम के अनार्य देशों में भी सम्प्रति के समय जैन प्रचारक भेजे गये और वहाँ जैन साधुओं के लिये अनेक विहार स्थापित किये गये।

(-) बौद्ध^६ साहित्य और जैन साहित्य की कथाओं से सिद्ध होता है कि सम्प्रति जैनधर्म का अनुयायी प्रभावक शासक था। इसने अपने राज्य का खूब विस्तार किया था।

(६) कल्पसूत्र^७ का टीका में बताया गया है कि सम्प्रति को रथयात्रा के समय आर्य सुहस्ति के दर्शन से जाति स्मरण हो गया था; जिससे उसने जैन धर्म के प्रसार के लिये सवा करोड़ जिनालय बनवाये।

१—टॉड राजस्थान, द्वितीय प्रावृत्ति

२—इण्डियन ऐंटिकरी पृ० ३२ पृ० २३०

३—इण्डियन ऐंटिकरी पृ० १ पृ० १४९

४—राधा कुमुदसुकुर्मा, अशोक पृ० ८, इण्डियन एन्टी० १९१४ पृ० १८६ फुट नोट १७

५—भारतीय इतिहास की रूपरेखा पृ० ६१६

6—Both the Buddhist and the Jain traditions about Samprati have been referred to us. .. Cf Ray Chaudhuri, op. cit., p. 220,

७—सम्प्रति...पिशाचहृदयराज्यो रथयात्राप्रवृत्त श्रीआर्यसुहस्तिदर्शनाजालप्रतिस्मृतिः... .. जिनालयसप्तशतकोटि...करोड-कल्पसूत्र सुखयोग टीका सूत्र ६ पृ० १५१

(१०) स्मिथ* साहब ने बताया है कि सम्प्रति प्राचीन भारत में बड़ा प्रभावक शासक हुआ है। इसने अशोक ने जिस प्रकार बौद्धधर्म का प्रचार किया था, उसी प्रकार जैनधर्म का प्रचार किया। धर्म प्रचार के कार्यों की दृष्टि से चन्द्रगुप्त से भी बढ़कर इसका स्थान है।

(११) तीन* खण्डों का स्वामी परम प्रतारी कुणाल का पुत्र महाराज सम्प्रति हुआ। यह अर्हन्त भगवान् का भक्त था, इसने आचार्य देशों में भी जैनधर्म के प्रचारकों को भेजा था तथा जैन मुनियों के लिये विहार बनवाये थे। आर्य सुहस्ति से इसने जिनदीक्षा ली थी।

जीवन गाथा

सम्प्रति* ने अपने बाहुबल से अनेक देश-देशान्तरों को जीतकर आधीन कर लिया था। दिग्विजय के पश्चात् यह एक दिन अपने उज्जयिनी के महल के वातायन में बैठा हुआ था। इतने में अर्हन्त भगवान् की रथयात्रा का जुलूम निकला, रथ के ऊपरी भाग पर 'आर्यमहागिरि' और 'आर्यसुहस्ति' थे, इन आचार्यों को देखते ही राजा के मन में विचार आया कि इन्हें मैंने कभी देखा है, इस प्रकार ऊन-पोह करने पर उसे जाति-स्मरण ज्ञान हो गया और पूर्वजन्म की बातें याद आ गयीं। विचारों में तल्लीन होने से राजा को मूर्च्छा आ गयी। मन्त्रियों ने वायु-प्रक्षेप और शान्तिपचारों से राजा को सचेत किया।

सावधान होकर महाराज सम्प्रति महल से नीचे आया और अपने गुरु आर्य-सुहस्ति की तीन प्रदक्षिणा दीं तथा नमोऽस्तु कर करने लगा—“प्रभो! क्या आप मुझे पहचानते हैं? आर्य सुहस्ति ने अपने ज्ञानबल से तत्काल ही उसके पूर्वजन्म की

1—Almost all ancient Jain temples or monuments of unknown origin are ascribed by the popular voice to Samprati, who is in fact regarded as a Jaina Asoka”
—Smith Early history of India p. 202.

२—चंद्रशेखर त्रिभुवणश्रीगुरुश्रीकुणालचन्द्रबलवणभगवाधिर परमाह्वय आचार्यदेशेऽपि प्रवर्तितश्रमणविहारः सम्प्रतिमहागजश्रावणवत् —विनिश्चयार्थरूपे पाटलीपुत्रनगरकल्पः पृ० ६९

३—परिशिष्ट पर्व दूसरा भाग पृ० ११५—२४

४—श्वेताम्बर आगम में आर्य महागिरि को दिगम्बर बताया है तथा इन्हें आर्य सुहस्ति का भाई भी माना है। आर्य सुहस्ति आर्य महागिरि को वन्दना करते थे तथा सब प्रकार से उनका सम्मान करते थे।

५—आर्य सुहस्ति अर्द्धफालक सम्प्रदाय के प्रवर्तक थे, क्योंकि श्वेताम्बर और दिगम्बरों का संघ भेद विक्रम संवत् १३९ में हुआ है। यह अर्द्धफालक सम्प्रदाय दिगम्बर और श्वेताम्बरों की मध्य की चीज था, इसीसे आगे श्वेताम्बर सम्प्रदाय निकला है। आर्य सुहस्ति ने उज्जयिनी में उस वर्ष चातुर्मास किया था और चातुर्मास की समाप्ति के द्वयोपलक्ष में ही रथयात्रा वहाँ की गयी थी।

घटना अवगत कर ली। उन्होंने कहा सामायिक व्रत के प्रभाव से तुम राजघराने में उत्पन्न हुए हो। यद्यपि तुमने लुल्लङ्घन के ही व्रतों का पालन किया था, पर अहिंसक जैनधर्म के पात्रन करने से ऐसे तुच्छ फलों का कोई महत्व नहीं। यह कल्याणकारी धर्म मोक्ष देनेवाला है, इससे जीव अपना सब तरह से उद्धार कर सकता है।

सम्प्रति को गुरुवचनों पर बड़ी भारी श्रद्धा हुई और उसने तत्काल जैनधर्म स्वीकार कर लिया। इसके दो वर्ष बाद उसने कलिंग देश जीता और व्रत ग्रहण किये। सम्राट् सम्प्रति ने युवावस्था में भारत के समस्त राजाओं को करदाता बना दिया था। अष्टक के निकट आकर सिन्धु नदी पार करने के उपरान्त अफगानिस्तान के मार्ग से ईरान, अरब और भिन्न आदि देशों पर अपना अधिकार किया और कर लिया।

इसके सम्मन्व में बताया गया है कि इसने सिन्धु नदी के पार के उन सरदारों को जीतकर—जिन्हें सम्राट् अशोक भी अपने आधीन नहीं कर सका था—कर, वसूल किया। जिस प्रकार अज्ञानशत्रु के आधीन १६००० करद राज्य थे, उसी प्रकार इसके आधीन राज्यों की संख्या भी उतनी ही थी। इस तरह सम्राट् सम्प्रति जब दिग्विजय कर वापस लौटा तो अशोक के मुँह से ये उद्गार निकले कि 'मेरे पितामह चन्द्रगुप्त तो बवल भारत के ही सम्राट् थे, किन्तु मेरा पौत्र सम्प्रति तो ससार भर का सम्राट् है',

मौर्य राजाओं के राज्यविस्तार की यश से उपमा देते हुए बताया है कि जिस प्रकार यव (जी) प्रारम्भ में कुछ मोटा, उसके बाद अधिक मोटा और मध्य में सबसे अधिक मोटा होता है, पश्चान् धीरे-धीरे घटते-घटते सूक्ष्म हो जाता है; इसी प्रकार चन्द्रगुप्त की विभूति से अधिक बिन्दुसार की विभूति, उससे अधिक अशोक की और अशोक से भी ज्यादा सम्प्रति की विभूति थी। इसके पश्चान् इस वश की विभूति उत्तरोत्तर कम होती चली गयी। इसने अपने राज्य में सब प्रकार से अहिंसा धर्म का प्रचार करने का यत्न किया।

१—नागरी प्रचारिणी पत्रिका भाग १६ अंक १ पृ० ४१

२—जबमञ्जुसुरियवंसे, दाणावणिविविदारसलोप।

तसजीवपट्टिकमञ्जो पभावञ्जो समणसंघस्त ॥

यथा यत्रो मध्यभागे पृथुल आदावन्ते च हीनः एवं मौर्यवंशोऽपि। तथाहि—चन्द्रगुप्तसम्बद्ध बहुलवाहनादिविभूत्या विभूषित आसीत्। ततो बिन्दुसारो बृहत्तरस्ततोऽपरशोकश्रीर्बहुसमस्ततः सम्प्रतिः सर्वोत्कृष्टः। ततो भूयोऽपि तथैव हानिरवसातम्या। एवं यवमध्यकक्ष्यः सम्प्रतिनृपतिरासीत्।

—अभिधानराजेन्द्र सतम भाग ६० ३९६

सम्राट् सम्प्रति ने राज्य की सुन्यवस्था करने के लिये अपनी राजधानी 'अवन्ती' (उज्जयिनी) में बनायी थी। राजनैतिक दृष्टिकोण से पाटलीपुत्र में इतने बड़े साम्राज्य की राजधानी रखने से शासनसूत्र चलाने में अनेक कठिनाइयों का सामना भी करना पड़ता। एक बात यह भी थी कि प्रारम्भ से उज्जयिनी में ही सम्प्रति की शिक्षा-दीक्षा भी हुई थी, इसलिये इस स्थान से विशेष प्रेम भी इसका था; अतः उज्जयिनी में राजधानी स्थापित कर आनन्दपूर्वक शासन करता था। पाँच अंगुष्ठों का यथार्थ रीति से पालन करते हुए इसने अनेक धर्म कार्य किये थे।

द्विविजय के दो वर्ष पश्चात् सम्राट् सम्प्रति सम्यगृष्टि श्रावक बनकर संघ सहित तीर्थयात्रा के लिये रवाना हुआ। इसने मार्ग में कुँए, धर्मशालाएँ, जिनमन्दिर और अनेक दानशालाएँ स्थापित की थीं। यह संघसहित यात्रा करता हुआ उज्जयन्त गिरि (गिरनारजी) पर पहुँचा तथा वहाँ के सुदर्शन नामके तालाब का पुनरुद्धार कराया और शत्रुजय पर जिनमन्दिरों का निर्माण कराया। इसने अपने राज्य में शिकार खेलने का पूर्ण निषेध करवा दिया था। इसका जीवन पूर्णतया श्रावक का था। इसकी आयु सौ वर्ष की बतायी गयी है।

शिलालेख

यद्यपि वर्तमान में एक भी शिलालेख सम्प्रति के नाम का नहीं माना जाता है, प्रायः उपलब्ध मौर्यवश के अधिकांश शिलालेख अशोक के नाम से प्रचलित है। पर ईमानदारी के साथ इन शिलालेखों का परीक्षण किया जाय तो दो-चार अभिलेखों को छोड़ शेष सभी अभिलेख सम्प्रति के ही प्रतीत होंगे। यहाँ पर कुछ विचार-विनिमय किया जायगा, जिससे पाठक उक्त कथन की यथार्थता को सहज हृदयंगम कर सकेंगे।

१—पुरातत्त्व विभाग के असि० डायरेक्टर—जनरल स्वि० पी० सी० बनर्जी लिखते हैं कि ये सब शिलालेख, जिनमें यवन राजाओं के नामों का अंगुलि-निर्देश

१—प्राचीन भारत पृ० २१८-२१९ और केंब्रिज हिस्ट्री ऑफ इण्डिया प्र० २ प्रस्तक पृ० ५६—१७२ तथा अहलेखराहुबर्क दृष्टि।

२—इण्डियन ऐंटी० ३२ पर तर्क उपस्थित करते हुए इन्होंने लिखा है कि यदि ये सभी शिलालेख अशोक के होते तो उनमें से किली में भी उन्हेंने अपना नाम क्यों नहीं लिखा ? प्रिंसदर्शिन ने राज्याभिषेक के भी वर्ष बाद वन लिये थे, ऐसी दशा में उक्त वर्णन अशोक से सम्बन्ध

किया गया है, किसी भी तरह सम्राट् अशोक' (द्वितीय) के बनाये हुए नहीं हो सकते। अधिक संभव तो उसके पौत्र राजा सम्प्रति द्वारा बनाये जाने का है, जिसने जैनधर्म स्वीकार कर अपने पितामह का पदानुकरण करते हुए शिलालेख खुदवाये होंगे।

२—प्रो० पिशल साहब^१ रूपनाथ, सासाराम और वैराट के शिलालेखों को अशोक के नहीं मानते, वे उन्हें सम्प्रति द्वारा खुदवाये बतलाते हैं।

३—गालीभाषा के अधिकारी विद्वान प्रो० विल्सन^२ साहब लिखते हैं कि प्राणियों का बध रोकने विषयक उसके आर्डीनेस बौद्धधर्म की अपेक्षा उसके प्रतिस्पर्धी जैनधर्म के सिद्धान्तों से अधिक मेल खाते हैं।

४—भाण्डारकर महोदय लिखते हैं कि स्तम्भ लेख नं० ३ में पाँच आस्रव बताये गये हैं। बौद्धधर्म में तीन ही आस्रव होते हैं। हाँ जैनधर्म में पाँच आस्रव^३ माने गये हैं।

५—राधाकुमुद मुकुर्जी^४ ने निष्कर्ष निकाला है कि फाहियान और युआनचवांग नाम के दो चीनी यात्री भारतवर्ष में आये थे, उनके किये हुए वर्णनों में इन शिलालेखों की चर्चा अवश्य है, किन्तु यह कहीं भी नहीं लिखा है कि ये शिलालेख अशोक के खुदवाये हुए हैं। केवल इतनी बात लिखी है कि ये लेख प्राचीन हैं, इनमें लिखी बात इनसे भी पहले की हैं।

रखना हो तो उसने राज्याभिषेक से ज. मात पूर्व और गङ्गा पर बैठने के चांथे वर्ष बौद्धधर्म में प्रवेश किया होगा। यदि दूसरा धर्म परिवर्तन कहा जा सकता हो तो राजा प्रियदर्शिन ने मगधमें यात्रा अपने राज्य के दसवें वर्ष में की थी, जबकि मोगगल पुत्र के नेतृत्व में तीसरी बौद्ध कौंसिल अशोक राज्य के सत्रहवें वर्ष में हुई थी। इन सब कारणों से अशोक के शिलालेख नहीं हो सकते।

१—शिशुनागवशी कालाशोक उपनाम महापद्म को प्रथम अशोक कहा जाता है। समय ई० पू० ४५४-४२६

२—इण्डियन एण्टीक्वी पु० ७ पृ० ४२

3—His ordinances concerning sparing of animal life agree much more closely with the Ideas of the heretical Jains than those of the Buddhists
—ज० रा० ए० सो० १८८७ पृ० २७५

४—सिध्दाश्व, अत्रिनि, प्रमाद, कषाय और योग ये पाँच आस्रव के कारण हैं।

5—Radha Kumood Mookerjee p 14 f. N 3, It should be noted that neither of these Chinese pilgrims (Fa-hian, Youan chwang) has described the inscriptions they had noticed as the inscriptions of Asoka. They generally describe them
d recording events of earlier times

६—प्रो० हुल्डश साहब^१ का मत है कि बौद्धमत की तत्त्वविद्या में आत्मविद्या विषयक जो विक्रमक्रम बतलाया गया है, उसमें और शिलालेखों की लिपि में धम्मपद विषयक जो विक्रमक्रम लिखा गया है, अत्यधिक अन्तर है। यह समग्र रचना ही जैनधर्म के अनुसार खोदी गयी है।

७—अशोक के सभी शिलालेख^२ सिकन्दरशाह के समय से लगभग ८० वर्ष बाद के सिद्ध होते हैं और हम गणना से उनका समय ई० पू० ३२३—८० = ई० पू० २४३ वर्ष आता है। पर अशोक की मृत्यु ई० पू० २०० में हो चुकी थी, अतः ये शिलालेख अशोक के कभी नहीं हो सकते। इनका निर्माता जैनधर्मानुयायी सम्प्रति अपर नाम प्रियदर्शिन ही है।

आन्तरिक परीक्षण

अशोक के शिलालेखों का आन्तरिक परीक्षण करने पर प्रतीत होता है कि अधिकांश शिलालेख जैन सम्राट् प्रियदर्शिन उपनाम सम्प्रति के हैं। विचार करने के लिये निम्न प्रमाण उपस्थित किये जा रहे हैं, जिनसे पाठक यथार्थता अवगन कर सकेंगे।

(१) अधिकांश शिलालेखों में 'देवाना' प्रिय प्रियदर्शी^३ आता है। यह प्रियदर्शी न तो अशोक का उपनाम है और न विशेषण ही था। अतः प्रियदर्शी के नाम के सभी शिलालेख सम्प्रति के हैं।

(२) जिन लेखों में अशोक का नाम स्पष्टतः आया है, उनमें बौद्ध धर्म के सिद्धान्त पाये जाते हैं, किन्तु जिनमें प्रियदर्शी का नाम आया है, उनमें जैनधर्म के सिद्धान्त ही वर्तमान हैं। इसी कारण कई ऐतिहासिक विद्वान् अशोक के जैनधर्मानुयायी होने की आशंका करते हैं। वास्तव में बात यह है कि मौर्यवंश में अकेला अशोक ही बौद्धधर्मानुयायी हुआ। शेष सभी पूर्व और परवर्ती सम्राट् जैनधर्मानुयायी ही थे।

(३) पाँचवे शिलालेख में बताया गया है कि "इह ब्राह्मणेषु च नगरेषु सर्वेषु अवरोधनेषु भ्रातृणां च अन्ये भगिनीनां एवं अपि अन्ये ज्ञातिषु सर्वत्र व्यावृताः"^४ अर्थात् राजा प्रियदर्शिन ने पाटलीपुत्र नगर एवं अन्यान्य स्थानों में अपने भाई, बहिनों को

१—कोर० इन्स्टिट्यूट इडि के० पृ० १ पृ० XLVII

२—सर कनिंगहम "बुक ऑफ एंमियंट इराज पृ० २

३—'देवानांप्रिय' विशेषण का उपयोग प्रायः माधु, महाराज, भक्तजन या किसी सेठ के लिये होता था। कभी-कभी पति-पत्नी भी एक दूसरे के सम्बोधन के लिये इसका व्यवहार करते थे।

—कल्पसूत्र की सुखबोधिनी टीका पृ० ४७

४—अशोक-धर्म लेख पृ० १६२

निष्पन्न किया था। यदि इस कथन को अशोक के लिये माना जाय तो अनेक दोष आवेंगे। क्योंकि अशोक के सम्बन्ध में प्रसिद्धि है कि उसने अपने एक भाई को छोड़ शेष सभी कुटुम्बियों को निष्कण्टक राज्य करने लिये राज्याभिषेक से पूर्व ही मारवा डाला था; अतएव शिलालेख में उल्लिखित उसके भाई बहिन कैसे हो सकते हैं ? प्रियदर्शिन् के भाई, पुत्र और कुटुम्बियों के सम्बन्ध में उल्लेख दिल्ली टोपरा के स्तम्भ लेख नं० ७ में पाया जाता है। अतः प्रियदर्शिन् का ही यह लेख होगा।

(४) चौथे और ग्यारहवें शिलालेख में अहिंसा तत्त्वका वर्णन जैनधर्म की अपेक्षा ही किया गया है। बौद्ध मत में स्थावर जीव—पृथ्वीकाय, जलकाय, अग्निकाय, वायुकाय और वनस्पतिकाय की हिंसा का त्याग कहीं नहीं बताया गया है। यदि ये शिलालेख अशोक के होते तो सजीवतुप को जलाने का निषेध तथा वन में आग लगाने का निषेध कभी नहीं किया जाता। शिलालेखों में अहिंसा का सूक्ष्म वर्णन जैनधर्म के सिद्धान्तों के साथ ही समत्व रखना है, बौद्धधर्म के सिद्धान्तों के साथ नहीं।

(५) परभव के सुख के लिये लेखों में सर्व प्राणियों की रक्षा, संयम, समाचरण और मार्दव धर्म की शिक्षा दी गयी है। समाचरण और संयम जैनधर्म के आचार के प्रमुख अंग हैं, बौद्धधर्म में इन्हें महत्व पूर्ण स्थान प्राप्त नहीं है।

(६) स्तम्भ लेख नं० ५ में पत्तियों के बध, जलचर प्राणियों के शिकार तथा अन्य प्राणियों के बध करने का अप्रमी, चतुर्दशी और कार्तिक, फाल्गुन, एवं आषाढ़ की अप्रान्हिका तथा पर्यूपण पर्व की पुण्यतिथियों में निषेध किया गया है। इस निषेध से स्पष्ट प्रतीत होता है कि इन तिथियों का महत्व जैनों के लिये जितना है, उतना अन्य धर्मावलम्बियों के लिये नहीं। अतः इस आज्ञा का प्रचारक जैन ही हो सकता है। अप्रमी और चतुर्दशी को पर्व तिथियाँ जैनों ने ही माना है बौद्ध और वैदिकों ने नहीं।

(७) जैनधर्म के पारिभाषिक शब्द शिलालेखों में इतने अधिक हैं, जिससे उनके निर्माता को बौद्ध कभी नहीं माना जा सकता। स्तम्भ लेख नं० ६ में पचूपगमन (प्रायु-पगमन), शिलालेख नं० ३ में प्राणारम्भ (प्राण अनारम्भ), शिलालेख नं० ५ में कल्प शिलालेख नं० १२ गुति (गुप्ति) और समवाय (समवायाङ्ग), स्तम्भ लेख नं० २ में संयम, भाव शुद्धि और आस्रव, शिलालेख नं० १३ में वेदनीय तथा पञ्चम स्तम्भ लेख

१—सब भूतानं अहंति, संयम, समाचरियं मार्दवं च—अशोक शिलालेख ११, पृ० १५०

२—समदा समाचारो सम्माचारो समो व आचारो।

सम्बेलिहि सम्मार्थं समाचारो बु आचारो ॥—मूलाचार १२३॥४॥

में जीवनीकाय और प्रोषध (प्रोषधोपवास) आदि शब्द आये हैं। इन शिलालेखों का निर्माता सम्प्रति उपनाम प्रियदर्शिन' होना चाहिये।

(८) गिरनार के लेख नं० ३ में 'स्वामिवात्सल्यता' का प्रयोग आया है बौद्ध धर्म की दृष्टि से यह बन नहीं सकता, क्योंकि बौद्धधर्म में भिक्षु और भिक्षुणी इन दोनों को मिलाकर ही द्विविध संघ होता है, पर जैनधर्म में मुनि, आर्यिका, श्रावक और श्राविका इन चारों को मिलाने से चतुर्विध संघ होता है। अतः स्वामिवात्सल्यता जैनधर्म की दृष्टि से ही बन सकती है, बौद्धधर्म की दृष्टि से नहीं।

(९) शिलालेख नं० ८ में संबोधिमयाय एक शब्द आया है, जिसके अर्थ में आज तक विशेषज्ञों को सन्देह है। जैन मान्यता में यह साधारण शब्द है इसका अर्थ सम्यक्त्व प्राप्ति है। कुछ लोगों ने खीच-तान कर इसका अर्थ जिस वृत्त के नीचे महात्मा बुद्ध को सर्वोत्कृष्ट ज्ञान की प्राप्ति हुई थी, उस बोधि वृत्त के नीचे छाया में जाकर किया है, जो असंगत प्रतीत होता है।

(१०) सम्प्रति ने स्तम्भ बनवाये उनपर सिंह की मूर्तियाँ इसलिये अंकित करायीं कि यह उनके आराध्य भगवान् महावीर का चिन्ह है तथा सम्यग्दृष्टि के निर्भयपने का सूचक भी है। सिंह की मूर्तियाँ और चक्र सम्प्रति उर्फ प्रियदर्शिन के ही हैं, क्योंकि इनका निकट सम्बन्ध जैन संस्कृति से है।

शंकाएँ

यदि अशोक का उपनाम या विशेषण प्रियदर्शिन न माना जाय तो मक्सी के शिलालेख में अशोक शब्द स्पष्ट क्यों लिखा गया है ? प्रियदर्शी बौद्धधर्म के यात्रास्थान

१—शिलालेख नं० २ और १३ में ऐसे उल्लेख हैं, जिनमें बताया गया है कि सम्राट् प्रियदर्शिन के शासन काल में ग्रीक साम्राज्य के पाँच हिस्से हो गये थे। उनमें जो नाम बताये गये हैं उन पाँचों के आधार पर यूरोपीय विद्वानों ने उनका शासनकाल इस प्रकार निश्चित किया है—(१) ई० पू० २६१—२४६ (२) ई० पू० २८५—२४७ (३) ई० पू० २७४—२४२ (४) ई० पू० २५६ और (५) ई० पू० २७२—२५४ शिलालेखों की खुदाई का समय भले ही बाद का हो पर उपर्युक्त बटना प्रियदर्शिन राजा द्वारा राज्याभिषेक होने के आठ वर्ष बाद कक्षिण जीत लेने से पहले हुई है। ऐसी दशा में यदि अशोक और प्रियदर्शी एक ही हों तो ई० पू० ३२५—८ में अशोक का राज्याभिषेक होने के हिसाब से वह समय ई० पू० ३१७ होता है और इस दृष्टि से विचार करने पर उपर्युक्त पाँच वर्षों में से किसी के साथ भी (राज्य शासन के आरम्भ या अन्त से) उसका क्रम नहीं जुड़ता है; बल्कि उसके पिपरीत वह और ५०-६० वर्ष पहले चलता जाता है। इससे सिद्ध होता है कि प्रियदर्शिन और अशोक ये दोनों एक नहीं, भिन्न व्यक्ति हैं।

लुंबिनी और निरालिबि में क्यों गया था ? यदि बौद्धधर्म न होता तो वह वहाँ क्यों जाता ? अतः प्रियदर्शिन् अशोक का विशेषण या उपनाम है ।

समाधान

मकसी के शिलालेख में 'देवानां प्रिय असोकस्स' आया है, प्रियदर्शिन् का नाम नहीं आया है, अतः यह शिलालेख अशोक का ही है । देवानां प्रिय उपाधि राजाओं के लिये उस काल में व्यवहृत होती थी । इसलिये इस शिलालेख से अशोक और प्रियदर्शी एक सिद्ध नहीं होते हैं । यदि इसमें देवाणां प्रिय प्रियदर्शिन् अशोक, ऐसा पाठ होगा तो अवश्य अशोक का दूसरा नाम प्रियदर्शिन् माना जा सकता था ।

दूसरी शंका का समाधान यह है कि अशोक की मृत्यु सम्प्रति के राज्याभिषेक के १६ वर्ष बाद ई० पू० २७० में हुई थी, अतः वह एक वर्ष बाद अपने पूज्य पितामह की सांवत्सरिक क्रिया करने के लिये गया होगा । दूसरी बात यह भी है कि राजा सभी धर्मों का संरक्षक तथा धर्म सहिष्णु होता है, अतः सम्प्रति ने अन्य स्थानों के निरीक्षण के समान उक्त धर्म स्थानों का भी निरीक्षण और दर्शन किया होगा । अतः शिलालेखों द्वारा सम्प्रति के कार्यों का अनुमान कर उसे यश मिलाना चाहिये । वर्तमान में राष्ट्रध्वज और राष्ट्रमुद्रा के लाञ्छन सम्प्रति के ही हैं । भ्रमवश लोग अशोक के समझे हुए हैं ।

धर्म प्रचार

सम्प्रति ने जैनधर्म के प्रचार के लिये सवालाख नवीन जैन मन्दिर, दो हजार धर्म-शालाएँ, ग्यारह हजार वापिकाएँ और कुँए खुदवा कर पक्के घाट बनवाये । सवा करोड़ जिन विम्बों की प्रतिष्ठा करायी तथा छत्तीस हजार मन्दिरों का जीर्णोद्धार करवाया । एपीटॅम^१ ऑफ जैनिज्म में बताया गया है कि सम्प्रति महान् वीर जैन-धर्मानुयायी था । इसने धर्म की वृद्धि के लिये सुदूर देशों में धर्म का प्रचार कराया अनार्य देशों में संघ का विहार कराया तथा अपने आधीन सभी राजाओं को जैनी बनाकर जैनधर्म के प्रचारकों को सब प्रकार से सहयोग दिया ।

1—Samprati was a great Jain monarch and a staunch supporter of the faith. He erected thousands of temples throughout the length and breadth of his vast empire and consecrated large number of images. He is stated further to have sent Jain missionaries and ascetics abroad to preach Jainism in the distant countries and spread the faith amongst the people there.

—An Epitome of Jainism, Appendix A. p v

‘सत्तरगच्छावली’ में भी सम्प्रति के कार्यों का उल्लेख करते हुए बताया गया है कि जैन साधुओं को धर्म प्रचार के लिये राजदूत बनाकर विदेशों में भेजा गया था। मालगुजारी वसूल करने का कार्य भी प्रायः जैन साधु करते थे, ये साधु सातवीं प्रतिमा के धारी होते थे।

सम्प्रति के धर्म प्रभावना के कार्यों का निरूपण करते हुए कहा गया है कि यह सम्राट् रथयात्रा में साथ रहता था तथा नाना प्रकार के पुष्पहार, तोरण, मालाओं आदि से रथ को सज्जित कर भगवान् जिनेन्द्र को सवारी गाजे-बाजे के साथ निकालता था। इसने अपने आधीनस्थ राजाओं को आदेश दिया था कि यदि आप लोग मुझे अपना स्वामी मानते हैं तो जैन साधुओं का सम्मान करें, चतुर्विध संघ का आदर करें। मुझे दण्ड द्वारा द्रव्य की आवश्यकता नहीं है। अपने-अपने राज्य में अभयदान करे, अहिंसा धर्म का प्रचार एवं पावन कर अपना कल्याण करे। चतुर्विध संघ को तथा विशेषतः जैन साधुओं को शुद्ध आहार, पात्र तथा अन्य आवश्यकता की वस्तुएँ दान में दें।

सम्राट् सम्प्रति ने अरब, ईरान, सिंहलद्वीप, रत्नद्वीप, महाराष्ट्र, आन्ध्र, कुडुकु आदि देशों में जैनधर्म का प्रचार कराया था। इसके द्वारा निर्मित मन्दिरों में गुजरात और राजपूताने में कुछ मन्दिरों के ध्वश अब भी वर्तमान हैं। कर्नल टॉड ने लिखा है कि “कमलमेर का शेष शिखर समुद्रतल से ३३५३ फीट ऊँचा है। यहाँ से मैंने मरुत्तेश्वर के बहुदूरवर्ती स्थानों का प्रान्त निश्चय कर लिया। यहाँ ऐसे कितने ही

१—येव सम्प्रतिन। साधुवेषवारी-निज-किङ्करनववेषेण अमरवर्देसेऽपि साधुविहारं कस्तिवान्।

—जगतसंगच्छावलि संग्रह पृ० १७

२—अति न आवाहं सामिं, समयाहं वक्षमहा सुविदिषाणं।

दग्धेय मे व कज्ज, एयं खु पिम कुण्ह मज्झ ॥

यदि मां स्वामिन यूय जालीय मग्गप्पे ततः अमयाप्रणमनादिकं मम प्रियं तदेव यूयं कुरुत।

वीसजिया य तेण, समय वोसावणं सरज्जेसुं।

साहणं सुहविहारा, जाला पच्चत्तिव। देसा।

समयाभट्ठाविए सुं, तेसुं रज्जेसु एलयादीसुं।

साहु सुहं विहिया केणं वि व भग्गा तेव ॥

उदिणकोहाडकसिद्धसेयापडिद्धितो विजिज्जसत्तुमेयो।

समंततो साहुसुप्पवारे ककासि धंचे दचित्ते व बोरे ॥

--अभिषाल राजेन्द्र भाग ७ पृ० १२९-१००

३—हिन्दी में, राजस्थान गङ्गा-अमर-हि०-सं०-अ० १६ पृ० ७११-१३

दृश्य विद्यमान हैं, जिसका समर्थ्य अंकित करने में लगभग एक मास का समय लगने की संभावना है। किन्तु हमने केवल उक्त दुर्ग और एक बहुत पुराने जैन मन्दिर का चित्रांक समाप्त करने का समय पाया था। इस मन्दिर की गठन प्रणाली बहुत प्राचीन काल के समान है। मन्दिर के बीच में केवल खिलान युक्त ऊँची चोटी का विग्रह कक्ष (कमरा) है और उसके चारों ओर स्तम्भावलि शोभित शोख बराम्दा है यह निश्चय ही जैन मन्दिर है”। कथन से स्पष्ट है कि यह मन्दिर ई० पू० २०० से भी पहले का है, टॉड साहब ने आगे भी इस बात को स्वीकार किया है। अतः यह सम्प्रति का बनाया हुआ बताया जाता है।

सम्प्रति ने कई पिंजरापोल पशुरक्षण के लिये खुलवाये थे। गुजरात में इस प्रथा का शेष चिन्ह आज भी वर्तमान है। इसके धर्म प्रचार का उल्लेख श्वेताम्बर साहित्य में ही पाया जाता है, दिगम्बर साहित्य में नहीं। सम्प्रति ने जैन साधुओं की धर्म प्रचार में सब प्रकार से सहायता की थी।^१ इसलिये राजकीय आश्रय को पाकर जैनधर्म खूब उस काल में फैला। लोकोपकारी कार्य भी इसने अनेक किये। आहारदान, ज्ञानदान, औषधदान और अभयदान भी इसने अपने जीवन में खूब दिये। राजनीति में अहिंसा का प्रयोग भी खूब किया। इसने अनार्य देशों में जैनधर्म के प्रचार के लिये सेना के योद्धाओं को साधुओं का भेष बनाकर भेजा था। अपने प्रिय जैनधर्म के प्रसार में इसने सभी संभव उपायों से काम लिया था।^२

१—जैनिज्म इन नार्थ इण्डिया पृ० १४४-१४५

२—इत्यधिकार्य धर्मविचारं संप्रतिभूपतिवृत्तमुदारम् ।

सद्गुरुग्रहतालिलबहुमनं भवजना वृक्षां बहुमानम् ॥

—वैशम्पयनि गी० ६१

दक्षिण भारतीय इतिहास का एक क्रान्तिपूर्ण अध्याय

[ले०—श्रीयुक्त ज्योतिप्रसाद जैन एम० ए०, एल०-एल० बी०]

गतक से आगे

उत्तर दिशा में तैलप का हन्द परमार नरेश मुज वाक्यति द्वितीय से हुआ। मुज का राज्या-
रोहण सन् ६७४ (वि० स० १०३१) में हुआ था, अर्थात् तैल की उत्कर्ष प्राप्ति के एक वर्ष के
भीतर ही; और उसका अधिकांश जीवन युद्ध क्षेत्र में ही व्यतीत हुआ। तैलप पर किये गये
उसके आक्रमणों के वृत्तान्त भिन्न भिन्न मिलते हैं। श्वेताश्वराचार्य मेरुतुंगकृत प्रबंध चिन्तामणि
में तैलप द्वारा मुज के भाग्यान्त का बड़ा ही रामाचक्र वर्णन दिया हुआ है कहा जाता है कि मुज
ने तैलप को ६ बार युद्ध में पराजित किया, और किसी किसी के मतानुसार १६ बार। किन्तु अन्तिम
बार जब वह दुर्भाग्यवश, अपने परम बुद्धिमान मन्त्री रुद्रादित्य के समझाने और प्रेरणाओं के
बावजूद भी गोदावरी को पार करके कर्णाटक में आ घुमा तो पराजित हुआ और तैल के हाथों
बन्दी हो गया। उसे मुट्टट्ट पहे में रक्खा गया। मेरुतुंग का कथन है कि उस अवस्था में तैलप
की बहिन मृणालवती से उनका प्रेम हा गया और मृणाल को उनके बन्दीत्वाने से निकल भागने
का इरादा तथा योजनाएँ मालुम हो गई, जिन्हें वह अपने भाई तैलप से न छिपा सकी। फलस्वरूप
तैलप ने उसे निर्दयाता पूर्वक मरवा डाला।^१

हममें सन्देह नहीं कि मुज का अन्त तैलप के साथ हुए दक्षिणी युद्धों में ही हुआ। तैलप के
सन् ६८२ के नीलगुड शिलालेख के अनुसार तैलप ने उत्पल को बन्दी किया था। तैलप के
पराज अपने अभिलेखों में इसी लेख के तत्संबंधी श्लोक को दुर्भाग्य मानते हैं, इस संबंध की कोई
अन्य विशेष सूचना नहीं प्रदान करते, हम अभिलेख में मुज का उल्लेख उत्पल नाम से किया है।
डा० गागुली महाशय ने मुज और उत्पल का अभिन्नत्व स्पष्टतया स्थापित कर दिया है।^२ किन्तु
तत्कालीन लेखों में तैलप के हाथों मुज के मारे जाने का कहीं कोई उल्लेख नहीं मिलता। मृणाल-
वती की कहानी भी मनगढ़न्त ही मालुम हावी है, चालुक्य लेखों में उसका समर्थन नहीं होना।
किसी लेख में भी तैलप की किसी बहिन का उल्लेख नहीं है, चालुक्यों की वशावलियों में भी
उसका कहीं नाम नहीं मिलता, तैलप अपने माता पिता की इकलौती सन्तान ही प्रतीत होता है।
मेरुतुंग (सन् १३०४ ई०) लगभग ३०० वर्ष पीछे का लेखक है, अतः यह मृणालवती की कहानी
या तो उसकी स्वयं की कल्पना है अथवा उसने तैल और मुज उन दो प्रख्यात वीरों के सम्बन्ध
में बाध की प्रचलित हो जाने वाली दन्त कथाओं का आश्रय लिया। सगमनगर दानपत्र के

१—मेरुतुंग-प्रबंध-चिन्तामणि।

२—E. J.—IV p. 206, II-7, 8, 9.

३—A History of the Parmavas-p. 47.

अनुसार तैलप के साथ युद्ध में मुज, तैलके सामन्त सुयेनदेश के यावबाधिपति भिल्लम द्वितीय द्वारा मारा गया था^१ । इस लेख में मुज का तैल के ऊपर बारबार आक्रमण करने का तो समर्थन होता है किन्तु साथ ही हम बात का विरोध भी होता है कि वह तैल द्वारा बन्दीखाने में निर्दयता पूर्वक मारा गया । तैल से आरुर प्राप्त तथा सत्वाश्रय के प्रिय निजी कवि रन्न ने मुज सम्बंधी घटनाओं का कोई स्पष्ट उल्लेख नहीं किया, हाँ तैल की गुर्जर विजय का वर्णन विस्तार पूर्वक किया है, उसका कथन है कि युराज सत्वाश्रय ने गुर्जरो विशाल हस्ति समूह का अपने एकही हाथी की सहायता में जीत लिया था^२ । कहा जाता है कि महामन्त्री धल्ल की पुत्रवधु और वीर सेनानी नागदेव की विधवा आदर्श धर्मात्मा देवी अमिम्बे ने तैल की 'सकत गुर्जर दिग्विजयानन्तर' अनेक जिनमन्त्रि निर्माण कगये थे^३ । परमार भी गुर्जरवश के ही थे और चोल अभिलेखों में तैलप के साथ युद्ध में मारे जाने वाले उदरल, अर्थात् मुज, को गुर्जर ही लिखा है^४ । डा० ब्रह्मर के अनुसार इन घटनाओं की मभव तिथि सन् ६६४-६६७ के बीच होनी चाहिये^५ । आगभीश मुज की अन्तिम ज्ञात तिथि सन् ६६३-६६४ है जबकि धारा में दिगम्बराचार्य अमिनगति ने अपना 'सुभाषितरत्न संदोह' समाप्त किया था और तैल की अन्तिम ज्ञात तिथि सन् ६६७-६६८ (शक ६१६) है । महाकवि रन्न का अजितपुराण जो सन् ६६२ में समाप्त हुआ इन घटनाओं का उल्लेख नहीं करता । उसमें सत्वाश्रय की कौरुण और अपराधित्य संबंधी विजयों का भी उल्लेख नहीं है । धल्लपुत्र नागदेव ने भी इनमें कोई भाग नहीं लिया, इन घटनाओं का मुख्य नायक युवराज सत्वाश्रय ही रहा । सन् ६६२ में रोड्डम स्थान पर चोलों को पराजित करने के पश्चात् ही तैल ने उत्तर दिशा की ओर रुख किया प्रतीत होता है ।

प्रस्तुत प्रसंग के संबंध में श्रीयुग बेंकटार्य, ब्रह्मर आदि विद्वानों का मत कुछ भ्रमपूर्ण मालूम होता है । विविध प्रमाणों और घटनावली से तो यही विदित होता है कि सन् ६८२ के लगभग तैल ने अश्वय मुज को कगरी हार दी थी, उसे अपना बन्दी भी बना लिया था और यह उनकी प्रथम गुर्जर विजय थी । मृणालवती संबंधी घटना में भी कुछ तथ्य होना संभव है । यह भी निश्चित मालूम होता है कि किसी प्रकार हो मुज उस समय बन्दीखाने से छुटकारा भी अवश्य पा गया था । उस युद्ध के समय नागदेव भी अवश्य जीवित था । रन्न के उल्लेख उसी विजय की ओर संकेत करते हैं । किन्तु उस घटना के पश्चात् तैल या मुज दोनों में से कोई भी भी चुप बैठने वाला नहीं था, इस बीच में भी छुटपुट आक्रमण और युद्ध होते रहे, अन्त में सन्

१—E. I. vol II p. 218.

२—गदायुद्ध—I 16, II-47.

३—B. k I—1-52

४—E. C. IX Dg 76; S. I 1-VII. 1046

५—E. I—1p. 228.

६६४-६६७ के बीच किसी समय अन्तिम निर्णायक युद्ध हुआ, जिसमें मुंज मारा गया ।

इसमें सन्देह है कि तैल ने गुजरात खास, विशेष कर उसका दक्षिणी प्रदेश लाट विजय किया या नहीं । अग्निहिलवाङ्ग के सोलकी उस समय उस प्रदेश पर राज्य कर रहे थे । मूलराज प्रथम (६४८-६६७ ई०) उसका स्वामी था । 'रासमाला का कथन है कि गुजरात पर तैलप के सेनानी तैलङ्गाने के अधिपति बरप्य ने आक्रमण किया था । किन्तु यह बरप्य वास्तव में कौन था इस विषय में बहुत गड़बड़ है, 'कीर्त्ति कौमुदी' के अनुसार वह लाटदेश का सेनानी था और 'सुकृत सकीर्तन' के मतानुसार कन्नोज नरेश का । कीर्त्तिराज के सन् १०१८ के मूरत से प्राप्त वान-पत्र में तथा त्रिलोचनपाल के सन् १०१५ के दान-पत्र में उसे कीर्त्तिराज का पितामह बताया है । उपर्युक्त संगल अभिलेख के अतिरिक्त तैलप की लाट विजय के भी अन्य उल्लेख नहीं मिलते ।

रन्न के अनुसार नागदेव ने करहाट देश पर भी आक्रमण किये थे और युद्धभूमि में प्रति-पक्षीवल के किसी मल्ल नामक बली व्यक्ति का पीछा करके रणभूमि से खदेड़कर महाराज तैलप को प्रमन्न किया था । रन्न ने तैलप देव के पल्लिकटा, भद्रक, करकलिका आदि और भी कितने ही प्रदेशों का विजय करने का उल्लेख किया है । वास्तव में ये स्थान अभी तक जीवित नहीं जा सके और निश्चय पूर्वक यह भी नहीं कहा जा सकता कि वे स्थान नाम हैं या व्यक्ति विशेषों के नाम । किन्तु उनके अभिलेख आदिकों में यह स्पष्ट है कि उनमें राष्ट्रकूटों द्वारा अधिकृत सर्वदेश अपने अधीन कर लिया था । वह कुन्तल और नरपति का भी अधीश्वर था, ऐसा कथन है । गादावरी उसके राज्य की उत्तरी सीमा थी, उसके तट पर उसके सैनिकों के युद्ध करते रहने का उल्लेख है । यह नहीं कहा जा सकता कि वह मुलवाड़ उसके साम्राज्यान्तर्गत था या नहीं, किन्तु यह स्पष्ट है कि अरिकेसरी वंश समाप्त हो चुका था, धर्मसेवक मेरुल्ल ने प्रयन्धचिन्तमणि, में उसे तैलङ्गाने का अधीश्वर लिखा है ।

यद्यपि कालान्तर में इस उत्तरकालीन चालुक्य वंश की राजधानी के कल्याण में होने के प्रमाण मिलते हैं, तथापि इस समय उसकी राजधानी मलखेड ही रही प्रतीत होती है । मारसिंह की मृत्यु के पश्चात् ही किसी समय तैलप ने उसपर पुनः अधिकार कर लिया जान पड़ता है, कमसे कम सन् ६६१ में वह उसके वस्तुतः अधिकार में थी । तैलप जैसा महान् शक्तिशाली सम्राट् अपने साम्राज्य के हृदयस्थान में स्थित उस महानगरी को शत्रुओं के हाथों में नहीं रहने दे सकता था । महाप्रतापी तैलपदेव ने जिसका कि विशेष विशद आह्वनमल्ल था, लगभग पच्चास वर्ष पर्यन्त राज्य किया और उनके पश्चात्, सन् ६६७ ई० के लगभग उनका सुयोग्य पुत्र युवराज सत्याश्रय इरिव वेदेग आह्वनमल्ल सिंहासनारूढ़ हुआ ।

1—Ajitapurana-I 45.

2—B. K I.—I 76.

3—B K—170 of 1933-34.

इस प्रकार लगभग २५० वर्ष के पश्चात् फिर से प्राचीन चालुक्य वंश का पुनरुत्थान हुआ और लगभग २०० वर्ष पर्यन्त वह अपनी शक्ति और समृद्धि बनाये रखने में समर्थ रहा। किन्तु डा० सालतोर महोदय के शब्दों में^१, कर्णाटकी राज्यसत्ता की यह एक बड़ी प्रशंसनीय एवं महत्वपूर्ण विशेषता रही कि उसने देश की प्रशस्त परम्परा को पूर्ववत् निर्बाध जारी रखा। यही कारण है कि जहाँ तक जैनधर्म का संबंध है, इन पश्चिमी उत्तरकालीन चालुक्य नरेशों ने भी उक्त धर्म के साथ बड़ी श्रद्धा एवं उदारतापूर्ण चर्चा बनाये रखा जो कि गंगों, कदम्बों, राष्ट्रकूटों आदि ने अपने समय में रखा था। प्रारंभिक पश्चिमी चालुक्य सम्राट् पुलकेशी महान् प्रथम एवं द्वितीय, (६वीं ७वीं शताब्दी), विजयादित्य (६२०-६६६), विजयादित्य सत्याश्रय (६६६-७३१ ई०) इत्यादि तो जैनधर्मानुयायी थे ही, १० वीं शताब्दी के अन्त में इन नवोत्थित चालुक्य नरेशों का जैनधर्म के प्रति झुकाव और भी विशेषरूप में लक्षित होता है। सम्राट् तैलप देव द्वितीय स्वयं जैनधर्म के बड़े भक्त थे, इस बात का एक भारी प्रमाण शक ६१४ (सन् ६६२-६६३ ई०) का बेजारी जिलान्तर्गत डडगल्ली तल्ल के के कांगली स्थान में स्थित चेन्नराश्व बमदि का शिलालेख है जिसमें तैलपदेव के जाल सम्राट् को पगजित करने का भी उल्लेख है^२। सम्राट् तैलपदेव ने कन्नड जैन महाकवि 'कविराज' रन्न (रन्नाकर) को जिसने कि ६६३ ई० में अपने प्रसिद्ध ग्रन्थ 'अजितपुराण' को जो 'पुराण निलक' भी कहलाना था समाप्त किया था 'कन्नड कवि चक्रवर्ती' की उपाधि देकर समाप्त किया था और उसे अपने आश्रय में रखा था^३। इस जैन महाकवि की अन्य रचनाएँ 'साहसमीमार्जन', 'रन्न काड', गदायुद्ध आदि हैं। चालुक्यों से आश्रय प्राप्ति के पूर्व कवि वीर चामुडराय तथा मद्राज मारसिह का आश्रित था। तैल के सन् ६६३ में अक्किन मैसूर जिलान्तर्गत सोमसमुद्र ग्राम के शिलालेख में लिखा है कि उक्त स्थान में लोकोपकार हित निर्मित ताल के लिये जो विद्रुवत्त भूमि (Tanable land) का दान किया गया है उसका अतिक्रम या भग करने वाला व्यक्ति वैसा ही पातकी एवं दंडनीय समझा जायगा जैसे कि एक बमदि (जिनालय), काशी, अन्य देवालय, अथवा उक्त ताल को ही हानि पहुँचानेवाला^४।

तैलपदेव के उत्तराधिकारी उनके वीरपुत्र सत्याश्रय इरिवेदेग ने सन् ६६७ से १००६ ई० तक राज्य किया^५। यह जैनधर्म का अपने पिता से भी अधिक उत्साही भक्त था। इसने अपने एक जैनगुरु की मृत्यु पर उनकी पुण्य स्मृति में एक भव्य निषधा उसी स्थान में निर्माण

1—Saleore—Med Jainism p. 41.

2—36 of 1904.

3—Kavicharite, I-p. 63; also E. C. II. Intro. p. 75. but here Taila II is wrongly stated as Taila III

4—M. A. R for 1931 p. 139.

5—Rice—My. & Cg p 73.

कराई बताई जाती है जो कि एक ऐसे महान् राज्यवंश के संस्थापकों की जन्मभूमि थी, जिनकी कि कर्णाटक में चालुक्यों के पश्चात् स्थापना हुई। संभवतया यह स्थान भावी होयसल साम्राज्य के आदि प्रवर्तकों की जन्म भूमि अगादि थी जो इस समय चालुक्यों के अधिकार में थी। हरिव के गुप्त कुन्द कुन्दान्यय, पुस्तकगच्छके द्रमिलसत्री महारक (मैकाल मुनि) के शिष्य निर्ग्रन्थाचार्य विमल चन्द्र पंडित देव थे। उनकी मृत्यु सन् ६६८-१००० के लगभग हुई थी^१। हरिव के पश्चात् में जयसिंह तृतीय (१०१८-१०४२ ई०) चालुक्य वंश में जैनधर्म का विशेष उत्साही भक्त हुआ, उसने अनेक जैन विद्वानों और आचार्यों को आश्रय एवं प्रोत्साहन प्रदान किया। 'मल्लिकामोद' उसका विशेष विरुद था और बल्लिपुर को प्रसिद्ध 'मल्लिकामोद शान्तीश' बसदि का वह निर्माण कर्त्ता था^२। इस वंश के सोमेश्वर प्रथम तथा द्वितीय आदि प्रायः सभी नरेश परम निष्ठावान भव्य जैनी थे और बिल्हण के विक्रमाक चरित्र का नायक विक्रमादित्य VI त्रैलोक्यमल्ल तो था ही कट्टर जैन था। किन्तु तैलप देव के वंशजों के कार्यकलापों का विवरण इस लेख में असंगत होगा, वह स्वतंत्र लेख का विषय है।

हा तैलप के ही समकालीन और उसके परिवार के ही एक सदस्य सरीन्वी धर्म और साहित्य की उत्कृष्ट सेविका आदर्श जैन महिला अतिमन्वे देवी का उल्लेख इस प्रसंग में आवश्यक है। यह नारीरत्न तैल के महासेनापति मल्लप की पुत्री थी, उनके प्रधान सहकारी एवं महामंत्री धल्ल की पुत्र-वधू थी। अनेक युद्धों के विजयी वीर और युवराज सत्याश्रय के परममित्र शूर शिरोमणि नागदेव की धर्मपत्नी तथा प्रतिष्ठित राज्याधिकारी पट्टवेल तैन की जननी थी। ऐतिहासिक जैन नारी सभार में वह एक चमकता हुआ सूर्य है। इस विदुषी देवी ने उम १० वीं शताब्दी ईस्वी में 'उभयभाषाकवि चक्रवर्ती' महाकवि पान्नकृत शान्तिपुराण की १००० प्रतियाँ स्वयं अपने धन से तैयार कराकर वितरित की, महाकवि रत्न को 'अजितनाथ पुराण' जैसे महान् ग्रन्थ रचने की प्रेरणा की; सुवर्ण और बहुमूल्य रत्नों की १५०० जिनप्रतिमाओं निर्माण कराई। अनेक जिनमन्दिर निर्माण कराये, अनेकों मन्दिरों का जीर्णोद्धार कराया, आहार, औषध, विद्या, अन्न रूप चतुर्विध दान में जी खालकर प्रवृत्त हुई। उसके सतीत्व के प्रभाव से गादावरी का जल प्रवाह रुक गया था, यह प्रसिद्ध है। अपने पवित्राचरण, धार्मिक निष्ठा, शीलसयम, लाकोपकार धर्मप्रभावना, आदि गुणों के कारण अनेकाली पीढ़ियों के लिये यह देवी एक अनुकरणीय आदर्श हो गई थी^३। श्रवणबेलगोल आदि स्थानों के विषय शिलालेखों से स्पष्ट है कि जब जब जो व्यक्ति, स्त्री ही नहीं पुरुष भी, अपने गुणोत्कर्ष एवं धार्मिकता के लिये आदर्श समझा गया

1—E. C. VI Mg II, p. 60 also Intro. p. 13, and M. A. R. for 197 p. 7.

2—Saletore—Ibid p. 43.

3—Saletore—Ibid p. 156-157, also Rice-Karnataka Sabdanusasanam Intro p. 28-29, J. R. A. S. for 1883 p. 301-302

उसे 'यह अपने इन विशिष्ट गुणों के कारण दूसरी अतिमन्त्र है' ऐसा कहा गया। सान्तर राजकुमारी पद्मा देवी की कथा और विक्रमादित्य सान्तर की मान जो वाञ्छलदेवी, प्रसिद्ध उच्च राज्याधिकारी वंश में उत्पन्न महामन्त्री महादेव बडनाथ की धर्मपत्नी लोकल देवी, मरियान दंड नायक की पुत्री, वीर पारिखन्ना की धर्मपत्नी और प्रसिद्ध महासेनापति शान्तिनयन की माता बम्बल देवी इत्यादि विशिष्ट विशिष्ट गुणवान धर्मपरायण देवियों को अतिमन्त्र की उपमा दी गई। स्वयं सम्राट् विष्णुवर्धन होयसल के महासेनापति प्रचंड वीर एवं सर्व प्रसिद्ध योद्धा गङ्गापुत्र की तुलना अतिमन्त्र से की गई, प्रशस्ति लेखक का कथन है कि वीर शिरोमणिधर्मात्मा गङ्गापुत्र को देवी अतिमन्त्र के समान बता कर उसने उनकी प्रशंसा को चरम सीमा पर पहुँचा दिया अब और कुछ कहना शेष नहीं।

ऐसी अनुपम देवी गन कां अपने में गिनने का जिस तैलपदेव को सौभाग्य प्राप्त हुआ, जो उनकी राज्यश्री एवं सौभाग्यश्री की साक्षात् प्रतीक थी, जो नारी जगत का तिलक रूप, देश और युग का सर्व श्रेष्ठ भूषण थी फिर उन महाराज तैलपदेव के चमत्कारिक उत्कर्ष, उनके साम्राज्य की समृद्धि और अभिवृद्धि तथा उनके द्वारा पुनः स्थापित महान् चालुक्य वंश के विकास, उन्नति एवं चिर स्थायित्व में क्या सन्देह था।

नोटः—प्रस्तुत लेख में जहाँ दक्षिण भारत के इतिहास की एक महान् राज्यक्रान्ति का उल्लेख तत्समय की घटनाओं का विश्लेषण, एक महान् साम्राज्य स्थापक का श्रृंगलावद्ध राजनैतिक इतिवृत्त सम्बद्ध पात्रों का चरित्र चित्रण, ठोस प्रमाणिक ऐतिहासिक आधारों पर हुआ है, वहाँ इससे यह भी स्पष्ट होजाता है कि उस युग में विविधित प्रदेश में जैनधर्म की कैसी स्थिति थी, प्रायः सर्व ही घटनोद्भिन्न राज्यवर्षों, सामन्तवर्षों, राज्याधिकारियों आदि का कुलधर्म जैनधर्म ही था ऐम प्रतीत होता है। सम्राटों से लेकर साधारण व्यक्ति तक इसी धर्म के अनुयायी थे तथा विविध वर्गों को जैन जनता, प्रतिष्ठित जैन व्यक्ति स्त्री पुरुष, जैन विद्वान्, जैन आचार्य, जैन संस्थाएँ लोकहित देशहित के कार्यों में पूर्ण प्रशस्त योगदान करा रहे थे, देश की सर्वतांमुखी साम्प्रतिक अभिवृद्धि कर रहे थे यह सब भली प्रकार विदित हो जाता है। साथ ही जैन साहित्य, अभिलेखादि एवं प्रमाणधारों का प्रचुर उपयोग जो स्वतन्त्र प्रमाणों से पूर्णतया समर्थित एवं पुष्ट होता है, यह सिद्ध करता है कि बिना इन जैन आधारों के समुचित उपयोग के भारतीय इतिहास का श्रृंगलावद्ध प्रमाणिक निर्माण हो नहीं सकता, अतः इनकी अवहेलना विद्वान् इतिहासज्ञों एवं इतिहासकारों के लिये घातक है।

कलिंगाधिपति स्मारकेल

[श्री० प्रो० गोरावाला खुशालजैन एम० ए०, साहित्याचार्य, आदि]

गताक से आगे

मूल

भाषा

पंक्ति १२--

“... मगधानं च विपुलं' भयं जानेतो
हा [ि] थ स गांगीय' प्रायपति' [१]
म [ग] धा च राजानं वहपति मित्रं'
पादे वंदापयति' [१] नन्दराज नीतानि'
अग जिनस' नग' गह रत्न' पडिहारेहि
अंग मागधे' वसवु नेयाति' [१]

पंक्ति १३ —

“... त जाठर लेखिल [ि] न'
यरानि सिहरानि निवेसयनि मत वसु'

१—शिला में इसके बाद छिद्र है ।

२—व्यू० 'गागायम्' पाठ दिया था जैम०
'गंगा' पढ़ते हैं ।

३—जैस० प्रायपति ।

४—जैम० “मगध च राजान वहमति-
मित्र”, व्यू० बहुपनिमातित, वन० 'बहुपतिमित्र

५—रिक्त स्थान है ।

६—व्यू० नीतस' ।

७—जैस० 'नीत कलिंगजिन सन्निवेश'

८—नवीन पाठ है ।

९—व्यूलर ने पढ़ा था ।

१०—व्यू० 'पडिहारहिअ'

११—व्यू० “वसिवु नयरि” वन० वासिवुने-
यात्', जैस०

१२—व्यू० 'लेखिल' वन० 'जाठर' व्यू०
का 'विजधर, अशुद्ध पाठ है ।

१३—जैस० केवल लेखिल पढ़ते हैं । व्यू०
'वसुदान', वन० 'वसुदान ।

“...मगध की जनता में भीषण भयका
संचार करता हुआ अपने हाथियोंको गांगेय
प्रासाद' में प्रवेश' कराता है' [१] तथा
मगधराज बहुपति मित्र' द्वारा चरणों में
प्रणाम कराता है [१] नन्दराज द्वारा
अपहृत अग्रजिन' प्रथम तीर्थ' कर' की
मूर्ति को विजित सम्पत्तिरूपसे' गृहसम्पत्ति'
तथा अंग और मगध के बहुमूल्य धनको'
भी घर वापस लाना है (,)

उपायन तथा विजित धन' रूप से प्राप्त
मैकडों' बहुमूल्य वस्तुओं के भीतर खुदे

१—तत्तुशिला कोशाग्नी-सकेतवाले मार्ग से
आया हागा ।

२—मिलाता है अर्थ अमम्यद है ।

३—नदी पार कगता है अर्थ भी जैस०
करते हैं ।

४—'वहसति मित्र' ही पढ़ना ठीक है । यह
शु'ग राजा था यह कइना कठिन है । व्यक्ति
वानक संज्ञा ही अभी कइना उचित होगा ।

५—अग्रजिनको लेकर काफी विवाद चला
है किन्तु जैम० के मत से कलिंगजिन है । जो
कि अधिक उपयुक्त भी प्रतीत होता है ।

६—लूटका धन या भेंट से तात्पर्य है ।

७—कोई भी बहुमूल्य वस्तु से तात्पर्य है ।

८—पडिहारहि = बारम्बार ।

१०—'विजितधन' या = 'विजय चिन्ह'

११—व्यू० या सातवर्ष का उपायन अर्थ
भ्रान्ति मूलक ।

मूल

[दान]१ [प] रिहारेन [-] [।] अभूतं
अच [छ]२ रियं च हाथि नावन
परोहार३ देनं हय हाथि रत्न
[जनान]४ पांडराज० च मणि
रत्नानि५ अहरापयति इध सत [स]
पं क्त १४—

“ [वा] तिनो वसी करोति [।]६
तेरममे च वसे सुपवत विजय० चको
कुमारीपवते अर्हतोपरि निवासेताहिकापे७
निसिदिवाय या पूजावकोहि८ राजभितानि
च नवतानि९ वसु मनानि१० [।] पूजानि
[स व त १] [सथ] २व [तिरि को १] जीव
देव११ काले रखिता१२ [।]

१—जैम० सत विमिक

२—व्यू० ‘अकगिय’ जैम० ‘अच्छगियम’

३—‘परिहरन’ ‘रिहारेन’, दोनों पाठ पढ़े-
गये हैं।

४—व्यू० ‘नाद’। ५—वन जैस पाठ

६—उ-द-वन० जैम० द्वारा पढ़ा गया।

७—व्यू० जैस० “मिता वसी करोति”।

८—व्यू० ‘विजयि’।

९—व्यू० ‘अर्हतोप [निवाम] वाहिकाय’
प्रकृत पाठ वन का है।१०—व्यू० ‘निसिदियय यपक्के’ प्रकृत पाठ
वन० के हैं ‘पुजवकाहि’

११—वन० ने पढ़कर बढ़ाया है।

१२—जैस० तथा वन० का सम्मत पाठ है।

१५—‘देव’ के पहिले ‘स’ और पढ़ा जा
सकता है।

१६—जैस० याप निम घ्यसताहि काथ्य
निसीदीयाय यापजावकेहि राजभितानि चिनव-
वतानि वासासितानि [।] पूजानि कत—उवासा
खारबेल-सिरिना जीव देवसिरी कल्वं रखिता१।

भाषा

हुए..... अनेक शिखर बनवाता है।
पाण्डुराजा के..... अभूतपूर्व एवं
आश्चर्यजनक जहाजों भर विजितधन
अथवा उपायनों को घोड़ों, हाथियों (रतनों)
पुरुषों और मेकड़ों मोतियों तथा
रत्नों के साथ यहाँ (राजधानी में) रहता।

(कलिङ्गकी राजधानी के)
निवासियों को वरा में करता है।
विजयों के द्वारा अपने साम्राज्य का पूर्ण
विस्तारकर्त्ता तेरहवें वर्ष में कुमारी पर्वत
परिस्थित अर्हन्मन्दिर के भवन की
निषिद्धिका..... पूजकों के यहाँ से आये
तथा राजा द्वारा पालित नव्वे हजार पवित्र

१—वमुका अर्थ ‘ममूढ विजय चिन्ह’ है।
‘अलंकृत करता है।’ अर्थ नहीं।

२—‘अद्भुत’ अर्थ जैस० करते हैं।

३—जैम० ‘परिपुर उपदेण्ड’ पणुसारी
अर्थ करते हैं।

४—जैम० ‘रत्न माणिक्यानि’ पढ़ते हैं

५—‘पाण्डुराजा के यहाँ से अद्भुत
आश्चर्यकारी भेड़े हाथी के आकार के जहाजों,
घोड़ों, हाथियों, लाल, विविध रत्नों के रूप में
लाता है।’ जैस० अर्थ भी करते हैं।६—स्थान की अल्पता के कारण विजय
प्रसंग का अन्वयाहार नहीं किया जा सकता अतः
स्थानादि देकर ‘अनुरक्त करता है’ ही अर्थ
किया जाना चाहिये।७—‘सुपर्वत जीता’ अर्थ उचित नहीं है
क्योंकि यह युद्ध के बादका शांति का वर्ष है।८—‘कुमारी पर्वत’ के लिये वन० एषी०
इण्ड Vol XIII, 166 द्रष्टव्य है।९—‘टोक’ प्रचलित शब्द है टोकरी या
बेरी।

मूल

पंक्ति १५

.....सुक समण सुविहितानु च सत
निशानु खतिय तपस सह यानु आहत
निसीदिया समीप पभरे वर कार सुमुथ
पतिहि अनेक योजनाहि सिल ह
स प थ (?)

पंक्ति १६ —

पटालको चतुरे चु वेडुरियगभे
थभे पटिठापयति [,] पान = अंतरिय =
सठि बस राजा मुरियकाले बोद्धिने च
छेयठि अरगसति कटारियम् उपादयति ।

१—व्यू० 'मकन समाया' प्रकृत बन० जैम०
सुविहितान च सत दिसान (बनिन) ।

२—व्यू० के समय में पाठ्य था ।

३—व्यू० 'सहयानु' जैम० 'सत्रयानु' ।

४—'प्रभरे' जैम० की दृष्टि से सम्मत है ।

५—वन० 'पतिहि' । व्यू० 'पतिहि' ।

६—जै० जानान तम हसिन सपयानु
अनेक याननाहिताहि सिलाडि गिह यथा राजिय
पुसिय निमथानि

७—व्यू० 'पटाल के चेतके च' । प्रकृत
बन० जैम०

८—व्यू० 'पनतरिय' जैम० 'पानतरिया
सतमसेहि' ।

९—दूधरे अन्तरे ही अपेक्षा 'ठि' लोटा
है । कनि० ने इसे 'च' पढ़ा था । 'वम पर्यन्त-
कनि० तथा ल्यू० नहीं पढ़ सके थे ।

१०—व्यू० बनने 'वाञ्छिने' पढ़ा था । व्यू०
'चोपठ अगसति कटारिय' । बन० 'सति कुतुरिय' ।

११—एक भाग भरा होने से 'ति' 'दि' के
समान लगती है । व्यू० बन० 'उपादयति
'उपादायति' पढ़ा है । जैम० 'मुरियकालं
वाञ्छिन च चायठि-अगसतिकतरिय उपादायति ।'
पढ़ने हैं ।

भाषा

वृषभोको ' ' 'जैसे कि जीवदेव' के समय
में ' ' ' ' ।

त्रिविध श्रमणों की सुखचर्या के
लिये ' ' 'सैकड़ों दिशाओं से आनेवाले
क्षत्रिय यतियों' के सम्मेलन के लिये वह
अहन् निषिद्धिका के निकटस्थ पर्वत पर
श्रेणियों के नामको उत्तम शिल्पियों तथा
विविध कर्मकरों को लगाकर ' ' 'पाषाण
बनवाता है' ।

भीतर से वैडुर्य मणि
निर्मित चार खंभों के ऊपर मंडप बनवाता
है । राजा मुरिय के समय के एक सौ

१—श्रमणदेव का चिन्ह होने से पित्ररा
पालकी तरह पाले जाते होंगे । या ग्राम, मकान
आदिकी तरह भेद में आये होंगे ।

२—अज्ञात राजा ।

३—जैम० के पाठानुसार ' पवित्र उदयगिरि
पर स्थित निषिद्धिका के पास पाष तथा क्षेम
काया में सक्रिय रूप से व्यस्त शारकाचार्यों को
खारबेल द्वारा आज्ञा राजकीय भरण व्रत के
उच्चापन पर दिया जाता है जहाँ पर जिनका
धर्मचक्र पूर्ण प्रतिष्ठित है तथा श्री जयदेव के
समान गृहस्थाचार का पालन होता है ।

४—'सुमुथपति' शब्द है ।

५—'पनिगपयति' क्रिया आगे है ।

६—जैम० के पाठानुसार—'यहाँ पर शास्त्र-
चक्र, विवेकपूर्ण, तपःपूत, कृतकृत्य श्रमणों के
लिये सभा भवन बनवाया था । निषिद्धिका
के पास पर्वत पार्श्व पर सिंहप्रस्थकी रानी धृष्टि
के लिये योत्तनों दूरकी छुकानों से निकले पत्थरों
की ' ' ' धर्मशाला बनी थी

७—व्यू० ने भ्रान्ति के कारण 'पटालक'
चेतक और वैडुर्यगर्भ गुफाएँ अर्थ किया था ।

८—मुर या मुराका पुत्र चन्द्रगुप्त मौर्य ।

मूल

खेमराजा सख्यधराजा स. भिजुराज धम-
राजा पसंतो। सुणतो अनुभवतो कलाणानि।
पंक्ति १७—

गुणविसेस कुसलो सबपासंड-
पूजको तिन सांकारकारको (अ) =
पतिहत चकिवाहन- बलोचकधर-
गुतचको घिसंत- चको राजसि वस-कुज
विनिच्छित्तो- मदा विजयो राजा खारवेल
सिरि (१३)।

६—व्यू० 'इनाम्राजा', प्रकृत वन० का
पाठ है। व्यू० सनता, प्रकृत वन० जैस० का
पाठ है।

७—'कलमन' भी सभय पाठ है।

८—व्यू० के समय में पाठ्य था।

९—'वाहिनी' जैस०

१०—व्यू० 'चक्रधरी, जैस० सब देवायतन'
संकार कारको।

११—व्यू० 'पसंत' जैस० पत्रतवको। प्रकृत
न० जैस० ता है।

१२—व्यू० का 'विनिगतो' जैस० 'विनिश्रितो'
प्रकृत वन० जैस० पाठ है।

१३—वृत्तका चिन्ह खुदा है।

पसठव वर्ष में वह खंभोंपर खड़ी इस
'अर्कासन' नामकी गुफाको बनवाता है।

(६) वह खेमराजा है, (राज्य) वर्षनराजा
है, भिजुराजा है, (तथा) कल्याणी का
दृष्ट, ओता अनुभवकर्त्ता धर्मराजा है।

राजधियों के वंशमें उत्पन्न महाविजयी
राजा श्री खारवेल साम्राज्यों का सवत
विजयी साम्राज्य संचालक, साम्राज्य
संरक्षक, अप्रतिहत रथ ध्वजा सेनबाला
का पुनर्निर्माता, समस्त पाखंडों का
पुजारी विशेष गुणों के कारण दत्त

६—'पचाधिक पष्ठि वर्षान्तरित पर्व शत

४—मौर्य सवत के चौसठ सहित सौ वर्ष
बाद गिने जाने के बाद राजा जैस० का
अर्थ है।

५—यहाँ लेख के प्रधान विषय की समाप्ति
सूचक चिन्ह है। जो स्वास्ति वाचकको पृथक्
करता है।

६—जैन पुराणों में 'अर्को' का वर्णन है।

७—अथवा 'वृद्धोदा राजा है'।

८—'राजा तथा भिजु है।

९—यद्यपि वाहन का अर्थ सवारी है तथापि
रथ आने से ध्वजा या सदेशवाहन किया जा
सकता है।

१०—'सुवारक' भी अनुवाद किया जा
सकता है।

११—'पाखंड' शब्द धर्मपरक है।

१२—जैस० पाठानुसार "प्रत्येक मन्दिर का
उद्धारकर्त्ता, जिसके रथ-ध्वजा-सेना की गति को
काई नहीं रोक सकता था, साम्राज्य नायकों
द्वारा सरलित राजचक्रों, राजसीमा विस्तारका
अनुशील होगा।

खारवेल के कालनिरूपण की वस्तुस्थिति

[लेखक—श्रीयुत एन० एन० घोष]

ऐतिहासिक दृष्टि से कलिंग—नृपति खारवेल का स्थान महत्वपूर्ण है। पुरी जिलान्तर्गत भुवनेश्वर के निकट उदयगिरि की पहाड़ियों में प्रात हाथीगुफा के लेख के आधार पर उनके विषय में बहुत कुछ अन्वेषण किया जा चुका है। इस निबन्ध का उद्देश्य उनके समय-निरूपण की विधा पर प्रत समस्या पर प्रकाश डालना है।

डा० भगवान लाल इन्द्राजी ने सन् १८८० में टिप्पणी और अनुवाद के साथ सम्पूर्ण शिलालेख की प्रतिलिपि प्रस्तुत की, जिसमें पहले के प्रयत्नों में पर्याप्त उन्नति हुई। शिलालेख की १६ वीं पंक्ति में मुरियकाल का उल्लेख पाकर इन्द्राजी ने खारवेल का समय उसीके आधार पर निश्चित किया है। १६ वीं और १७ वीं पंक्तियों को एक ही वाक्य मानकर उन्होंने अपना अर्थ स्पष्ट किया, जो निम्न प्रकार से है:—

खेमराज के पुत्र वृद्धिराज और उनके पुत्र भिक्षुराज के आत्मज, राजमुनियों के वंश उत्पन्न, विजयी और आदर्श राजा खारवेल ने, जो सभी गुणों में दत्त है इत्यादि 'मौर्य' राजाओं के एक सौ पैमठवें वर्ष में इसका निर्माण करते हैं (गुफा के वास्तुनिर्माण के विषय में) जब तक एक सौ चौसठ वर्ष बीत चुके थे। भिक्षुराज और वृद्धिराज को संयन्ध कारक में मान कर उन्होंने जो वंशक्रम दिया है उसे मैं ठीक नहीं समझता अतः यहाँ पर मुझे केवल खारवेल के समयानुक्रम से मतलब है। उन्होंने वोच्छिने शब्द को, जो उनके पाठ के अनुसार कोयठि अग सक्तिटारियम् के पहले आता है, वोच्छिने मान कर पानतरिय सठिनससते का अर्थ लगाया है इसी पाठ के अनुसार वे किसी मौर्य संवत् की कल्पना करते हैं जिसे वे अशोक के राज्यकाल के आठवें वर्ष में अर्थात् २६३ पूर्वसा में आरम्भ हुआ मानते हैं। इसी आधार पर वे अपना समय इस प्रकार निश्चित करते हैं। मौर्य संवत् का आरम्भ २६३— $\infty = २४५$ पूर्वसा गुफा निर्माण— $२५५-१६५ = ९०$ पूर्वसा खारवेल के राज्य के तेरहवें वर्ष में होने के कारण उसका राज्यारोहण समय $९० + १३ = १०३$ पूर्वसा उसका युवराज्य काल नौ वर्ष पहले ११२ ई० पू० और उसका जन्म २४ वर्ष पूर्व १२७ ई० पू०। मौर्य संवत् की वास्तविकता में इन्द्राजी को स्वयं ही सन्देह है और उन्होंने इस समयानुक्रम का अनुमान सदिग्ध आधार पर ही किया है। १६ वीं पंक्ति में किसी समय का होना फ्लीट तथा लुडर्स ने नहीं माना है। डा० जायसवाल ने पहले तो मौर्य संवत् को मान लिया था परन्तु बाद में उन्होंने खारवेल को पुष्यमित्र सुग के समकालीन होने का प्रमाण पाकर उसका समय दूसरी सदी पूर्वसा प्रथम चतुर्थांश निश्चित किया। संख्यान सूत्र सूत्र में वृद्धस्थिति । उल्लेख पाकर उन्होंने

हाथी गुम्फा में उल्लिखित बृहस्पतिमित्र का खारवेल द्वारा विजित माना है। यह प्रमाण भी सन्देशास्पद ही है; उन्होंने पाभोस के शिलालेख में और कोसम से प्राप्त एक मुद्रा में भी इस नाम के एक राजा का उल्लेख किया है। परन्तु वह संभवतः कौशाभ्यो का कोई स्थानीय राजा था जिसके नाना ने पञ्चम शुंग वृत्ति उदक के राजकाल में गुफा खुदवायी थी। अतः वह किसी प्रकार भी प्रथम शुंग वृत्ति नहीं हो सकता। उन्होंने बृहस्पति मित्र को पुरय मित्र मान लिया है क्योंकि मुद्राओं पर बाद के शुंग राजाओं के भिन्न २ नाम मिलते हैं। परन्तु यह विषय विवाद से परे नहीं है। ये लोग संभवतः शुंग साम्राज्य के ध्वंश होने के बाद के स्थानीय मित्र राजा गण थे। इसके अतिरिक्त शिलालेखों में पुष्पमित्र शुंग का पौराणिक नाम ही मिलता है अतः उसने कोसम की मुद्रा के लिये कोई दूसरा नाम चुना होगा; ऐसा नहीं माना जा सकता।

डा० वी० दि० तथा डुनरौल ने भी इन्द्राजी और जायसवाल द्वारा निश्चित समय को मान कर खारवेल को दूसरी सदी पूर्वसा में रखा है। कुछ हिचकिचाहट के साथ प्रो० रैप्सन ने भी यही किया है। हमलोगों ने देखा है कि बाद में जायसवाल ने भी इन्द्राजी के पाठ को अमान्य समझा। अन्तिम परिष्कृत शुद्ध पाठ निम्न प्रकार है:—

चतुरे च वेदुरिय गभे थंभे पटिठापयति पान अंतरिय सत सदसेही। सु (स्त्रि) य क बोच्छिमं च चोय (ठी) अंग सटिक (म) तुरियम् उपादयति। १६ वीं पंक्ति के शेष शब्द खेमराजा स बधराजा स भिक्खुराजा धमराजा दूसरी पंक्ति के वाक्य के अंश हैं जिसका अत राजा खारवेल सिरि से हंता है। इसका पाठ और पद संस्थान इन्द्राजी से एकदम भिन्न हैं। वाक्यों का भग्निकरण और सठि बस सते, मुरिय, काले, अंग सटिकतुरियम् इत्यादि शब्दों का सतसाहसेही, मुखिय, कला, अंग तथा सटिकम तुरियम् में परिवर्तन ही इस पाठ की विशेषता है। उपर्युक्त पदसंस्थान से विदित होता है कि १६ वीं पंक्ति के प्रथम वाक्य के अन्तिम शब्द पान अंतरिय सतसाहसेही में उन पांच लाख मुद्राओं के व्यय का उल्लेख है; जो उस गुफा को अलंकृत स्तम्भों प्रथित वेदुरिय गभे थंभे को सजावट में लगे थे। यह अधिक विचारपूर्ण है। अन्यत्र भी खारवेल को व्यय-मुद्राओं का परिमाण अंकित करने में उत्सुक पाया जाता है जैसे तीसरी पंक्ति में उसने महा विजय पासाद के निर्माण में ३८ लाख व्यय होने का उल्लेख किया है बाद के वाक्य में भी किसी मुरियकाज का उल्लेख न होकर शान्तिकाल के उपर्युक्त मुख्य कलाओं का (मुखिय काला बोच्छिम) संरक्षण अधिक उपर्युक्त है। डा० सरकार ने इसे गीत नृत्यादि समलितम् से स्पष्ट कर दिया है। अतः खारवेल को दूसरी सदी पूर्वसा में रखने का कोई प्रमाण नहीं है।

दूसरी ओर शिलालेख में प्राप्त कुछ लिखित स्मारक सम्बन्धी तथा आन्तरिक प्रमाणों से

शिलालेख के स्थापक का समय पत्तली पूर्वसा का अन्तिम चतुर्थांश विहित होना है। हाथी गुफा के शिलालेख में किसी सातकर्णी का नाम मिलता है जिसे खारवेल ने अपने राज्य के दूसरे वर्ष में पराजित किया था। उसकी पत्नी नयतिका के नानाघाटवाले शिलालेख में भी एक सातकर्णी का उल्लेख है। प्रो० रैप्पन ने खारवेल और नयतिष्ठा के उपर्युक्त दोनों शिलालेखों को एक ही काल का मानकर उनको दूसरी सदी पूर्वसा में रखा है। यह सन् १६०४ की बात है जब इन्द्राजी का मत ही सर्वमान्य था क्योंकि इस सम्बन्ध से वे भी मौर्यकाल के सिद्धान्त से प्रभावित पाये जाते हैं। उसके बाद प्रो० चन्द्र इत्यादि अन्य विद्वानों ने नानाघाट के प्रमाणों को बहुत बाद का मिद्ध किया है। डा० डी० बी० सरकार ने भी उसका समय प्रथम शताब्दी पूर्वसा माना है। शिल्प-विज्ञान के प्रसिद्ध विद्वान् फर्ग्युसन और नगेंस ने अपने प्रसिद्ध ग्रन्थ “भारत के गुहा मन्दिर” में नासिक चैत्य भवन को प्रथम सदी पूर्वसा के उत्तर अर्धांश का निश्चय किया। आधुनिक कला पारंगमी भी इस समय से सहमत हैं। अब सर जान मैरशल के कथनानुसार द्वितीय आंध्र राजा कृष्ण के समय में खोदा गया एक छोटा सा विहार उसी काल का है जिसका नासिक चैत्यभवन। अतः यदि कृष्ण प्रथम सदी के उत्तरार्ध में वर्तमान था तो उसके भतीजे और उत्ताधिकारी सातकर्णी तथा नानाघाट के शिलालेख का समय प्रथम सदी पूर्वसा के अन्तिम चतुर्थांश के पूर्वार्ध से पहले नहीं रखा जा सकता।

साची तोरण के शिलालेख में भी दानकर्ता के रूप में एक सातकर्णी का नाम मिलना है। वह आन्ध्र नृपति सातकर्णी प्रथम रहा होगा। हेलीडोरस के बेसनगरवाले गड़ड़ स्तम्भ के लेख में सिद्ध होता है कि बिदिशा का प्रदेश क्रम से कम नवम् राजा भागभद्र के राज्यकाल तक शुंगवंश के अधिकार में था। पुराणों के अनुसार भागभद्र का राज्यकाल सन् ८२ पूर्वसा में समाप्त हुआ। सम्भवतः बिदिशा के साथ मालवा का पूर्वीय भाग भी आन्ध्रों के अधिकार में लगभग उसी समय आया जब शुंग शक्ति नष्ट हो चुकी थी। पुराणों के अनुसार शुंगशक्ति का अन्त लगभग ७२ पूर्वसा में हुआ। डा० राय चौधरी सीमूक का करान नृपति सुशर्मन का समकालीन मानते हैं। पुराणों में सीमूक वंशका परिचय सन् २७ पूर्वसा से प्रारम्भ होता है और शीव के ४५ वर्ष करान वंश के लिये सुरक्षित है। सीमूक के भाई का राज्यकाल १० वर्ष स्थिर किया गया है। यदि २७ या २८ पूर्वसा को सीमूक के राज्यकाल का अन्तिम वर्ष मान लिया जाय तो सातकर्णी प्रथम सन् १७ पूर्वसा में गद्दी पर बैठा। यह समय पौराणिक वंशानुक्रम और शिलालेख विज्ञान दोनों के अनुकूल हैं। आ० नी० चन्द्र ने भी नयतिका के शिलालेख को बेसनगर के शिलालेख के बाद का माना है। अतः प्रथम सदी पूर्वसा के नानाघाट और साँची दोनों के शिलालेखों में प्राप्त सातकर्णी का विजेता खारवेल के समय द्वितीय शताब्दी पूर्वसा नहीं हो सकता।

हार्थी गुफा के शिलालेख की छठी पंक्ति में खारवेल के वंशानुक्रम का सबसे अत्यन्त प्रमाण मिलता है। इसमें लिखा है—

तीन सौ वर्ष पूर्व नन्दराज के द्वारा उद्धमदित नहर को खारवेल ने तानासुन्त्रिय के मार्ग से नगर तक बढ़ाया था। लोचससत का अनुवाद इन्द्राणी और जायसवाल ने १०३ वर्ष किया था परन्तु अब इसे 'तीनसौ वर्ष' समझा जाता है। डा० जायसवाल भी इसे मानते हैं परन्तु वे नन्दराज को नन्दिवर्धन समझते हैं। परन्तु नन्दिवर्धन को नन्दराज कैसे समझ लिया जाय ? पुराणों में भी उसे नन्दिवर्धन ही कहा गया है, ताकि नन्दिवर्धन-जिससे उसे नन्दराज समझने में औचित्य समझा जाय। इसके अतिरिक्त पुराणों के अनुसार वह शिशुनाग वंश का राजा था जबकि नन्दराज महापद्मनन्द था। पुराणों में नन्द राजाओं के संवत्स्र में प्रशासनिक उल्लेख नहीं मिलते क्योंकि अन्तिम शिशुनाग राजा महानन्दन ने एक शुद्ध स्त्री से विवाह कर इस वंश के महापद्मनन्द का शूद्र गर्भोद्भव कह गया है परन्तु अनेक क्षत्रिय वंशों का नाशक तथा एकछत्र सम्राट होने के कारण उसके प्रताप ने असाधारण प्रशंसा प्राप्त की है। अन्तिम शिशुनाग राजा और भगव के प्रथम नन्दराज के व्यवधान काल में जिन वंशों का समयानुक्रम पुराणों में दिया गया है उनमें कलिगराज भी है। पुराणों के अनुसार महापद्म को एकरथ और सर्व-छत्रानक सिद्ध करने के लिये माना जा सकता है कि मध्य और उत्तर भारत के राजाओं के साथ ही उसने दक्षिणपूर्व के कलिगों को भी जीता हो। अतः शिलालेख के नन्दराज को नन्दिवर्धन की अपेक्षा महापद्मनन्द मानना अधिक तर्कपूर्ण है। खारवेल का पुण्यमित्र गुफा समकालीन सिद्ध करने के लिये ही संभव है जायसवाल ने ऐसा कर दिया था। अतः यदि महापद्मनन्द ही वह राजा है जिसका समय खारवेल के राज्यकाल के पॉन्वे वर्ष से ३०० वर्ष पूर्व गिना जाय तो हमलोग खारवेल और उसके शिलालेख के समय निरूपण की कुञ्जी पा लेते हैं।

महापद्मनन्द के राज्यकाल की अवधि के विषय में पुराणों में मतभेद है, परन्तु उसके बाद उत्तराधिकारियों की राज्यावधि सब मिलाकर बारह वर्ष निर्विवाद मान ली गयी है। बारह वर्ष के इस समय का विचार में रखकर और चन्द्रगुप्त मौर्य के राज्याभिषेक का समय ३२२ पूर्वसा मानकर, जो बहुत कुछ सिद्ध-सा है, महापद्मनन्द का अन्तिम समय जानने के लिये गणना की जा सकती है। यह ३२२ + १२ = ३३४ पूर्वसा होता है। अतः नहर का संवर्धन किसी भी अवस्था में ३३४ पूर्वसा के बाद नहीं हो सकता। गोल अकों में ३०० वर्षों का कथन व्यक्तीकरण का एक रूढ़ स्वरूप है जिसे अक्षरशः मानकर कुछ दूसरे अकों में से रूप जाड़े जा सकते हैं। सातवाहन कुल के तीसरे राजा सातकर्णी प्रथम से कालसाम्य ही खारवेल के समय की पहचान है। अतः यहाँ पर हमलोग सब ३३४ पूर्वसा को ग्रहण मानकर समय निश्चित कर सकते हैं।

मान लीजिये कि यदि ३०० में बीस वर्ष जोड़ दिया जाय तो नहर के सर्वर्धन या परिवर्धन का समय सन् १३४—३२० = १४ पूर्ववा हुआ और उसका राज्यभिषेक पांच वर्ष पहले सन् १६ पूर्ववा में हुआ शिलालेख की दूसरी पंक्ति में हमें उसके प्राथमिक जीवन का विवरण मिलता है जिससे हमें विदित होता है कि १६ वर्ष की अवस्था में वह युवराज बना और २४ वर्ष में राजा, इसलिये सन् १४ पूर्ववा में नहर के परिवर्धन के समर्थ पांच वर्ष राज्य करने के बाद उसकी अवस्था २६ वर्ष की थी। इस प्रकार हम प्रयोग के रूप में खारवेल के समयानुक्रम की निम्न लिखित तालिका बना सकते हैं:—

जन्म समय	$२६ + १४ = ४३$	ई० पू०
युवराज्य	$४३ - १६ = २७$	ई० पू०
राज्याभिषेक	$४३ - २४ = १९$	ई० पू०

यह शिलालेख उसके राज्य के तेरहवें वर्ष तक का वार्षिक विवरण प्रदान करता है अर्थात् यह उसके राज्य के तेरहवें या चौदहवें वर्ष में खोदा गया होगा। हम प्रकार शिलालेख का समय सन् १९—१४ = ५ ई० पू० होता है। यह समयानुक्रम पौराणिक प्रमाणों से भी मेल खाता है। और दूसरी समसामयिक घटनाओं के अनुकूल भी है जिसमें सबसे महत्वपूर्ण खारवेल और सात-कर्णों के युद्ध का समय है जो शिलालेख के अनुसार खारवेल के राज्य के दूसरे वर्ष में अर्थात् १७ ई० पू० में हुआ था। पहले दिखलाया जा चुका है कि यह एक ऐसा प्रमाण है जो आन्ध्र राजा के राज्यकाल के तीसरे वर्ष के समकालीन पड़ता है।

अनुवादक—श्री चन्द्रसेन कुमार जैन बी० ए० (ग्रानर्स)



साहित्य-समीक्षा

मेरी जीवन गाथा—लेखक: पूज्य श्री १०५ सुल्सक गणेश प्रसाद जी वर्णी; प्रकाशक: श्री गणेश प्रसाद वर्णी जैन ग्रन्थमाला, भदौनीघाट काशी; पृष्ठ संख्या २१ + ७०७; मूल्य: छः रुपये चार आने, साइज: डबलक्राउन सोलहपेजी, सजिल्द।

यह पूज्य वर्णीजी की आत्मकथा है। इसकी प्रस्तावना मध्य प्रदेश सरकार के रहस्यी श्रीमान् प० द्वारिका प्रसाद जी मिश्र ने लिखी है। आने प्रस्तावना में वर्णीजी के जीवन की विशेषताओं को स्वीकार करते हुए लिखा है कि “वर्णीजी के सम्पर्क में मैं अधिक नहीं आया। परन्तु मिलने ही मेरा हृदय भद्रा में भर गया। वर्णीजी ने अपना आत्मचरित लिखकर जहाँ जैन समाज का उपकार किया है, वहाँ हिन्दी के भाण्डार को भी भरा है”। प्रस्तावना की उपर्युक्त पक्तियाँ ही पाठक को आद्योपान्त पुस्तक पढ़ने की प्रेरणा देती हैं। वास्तव में वर्णीजी ने इसे बड़े ही आकर्षक ढंग से लिखा है। उनके जीवन में जो महत्ता और विशेषताएँ हैं, उनका यत्किञ्चित् आभास मिल जाता है। जो वर्णीजी को निकट से नहीं जानते हैं, केवल पुस्तक के द्वारा उनके निर्मल हृदय के दर्शन कर सकेंगे। निकट से रहनेवाले व्यक्ति भी इस चरित ग्रन्थ से अपने जीवन में अनेक बातें सीख सकेंगे।

वर्णीजी के जीवन के साथ इसके द्वारा बुन्देल खण्ड का पचास-साठ वर्षों का इतिहास भी शत हो जाता है। ज्ञान पिपासा कितनी प्रबल होती है, यह वर्णीजी के जीवन से सहज में जाना जा सकता है। एक लगन का व्यक्ति समाज के अज्ञान और कुरीतियों को किस प्रकार दूर कर सकता है तथा वह अपने त्याग और साधुता द्वारा समाज की कितनी सेवा कर सकता है, आदि बातें इस आत्मकथा से सीखी जा सकती हैं। प्रसंगवश श्री वर्णीजी ने अपने सम्पर्क में आये हुए अन्य कई महानुभावों के जीवन की झलक भी दिखलायी है। इन प्रसंग प्राप्त चरित्रों में उनकी धर्ममाता श्री चिरींजाबाईजी का चरित्र विशेष उल्लेखनीय है। आपकी ही उदारता और मातृस्नेह के कारण वर्णीजी की ज्ञान पिपासा पूर्ण हुई है तथा वर्णीजी वर्णीजी बने हैं।

इस जीवन चरित्र में अनेक शतव्य बातें हैं। इसके लिखने की शैली औपन्यासिक है। जितना आनन्द किसी उपन्यास के अध्ययन में आता है, उससे भी अधिक आनन्द इस आत्मकथा के पढ़ने में आता है। प्रारम्भ करने पर पाठक अन्त किये बिना नहीं रह सकता। इस आत्मकथा की अनेक विशेषताओं में एक विशेषता जैनधर्म के उच्च सिद्धान्तों के प्रतिपादन की भी है। पाठक चरित्र के साथ जैनधर्म के अनेक सिद्धान्तों को भी शत कर सकता है। संक्षेप में यह एक सफल आत्मकथा है जिसकी भाषा में प्रवाह, चिचारी में शृंखला और घटनाओं को क्रमबद्ध रखने का चातुर्य प्रशंसनीय है। छपाई-सफाई अच्छी है, प्रूफ में कुछ अशुद्धियाँ रह गयी हैं, जो कहीं कहीं खीर में कंकड़ी के समान लटकती हैं।

वर्णी-वाणी (परिवर्धित एवं संशोधित द्वितीय संस्करण):—सकल्यिता और सम्पादक : विद्यार्थी नरेन्द्र जैन, प्रकाशक : गणेशप्रसाद वर्णी जैन ग्रन्थमाला श्री ३६ भदौरी, बनारस; पृष्ठ संख्या ३० + ३२०; मूल्य : चार रुपये, डबलक्राउन सोलहपेजी साइज, सजिल्द ।

श्री नरेन्द्रजी ने परिश्रम कर इसमें वर्णीजी के चुने हुए उपदेशों का सकलन किया । आज के उथल-पुथल के युग में यह वर्णीवाणी बन्तुनः मानव को शान्ति दे सकेगी तथा इसमें प्रतिपादित उपदेशों पर चलने से आजका भ्रान्त अतृप्त मानव दिशा प्राप्त कर सकेगा ।

प्रारम्भ में श्री पं० फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री की प्रस्तावना है । आपने हम प्रस्तावना में सन्तोषः अध्यात्मवाद की रूपरेखा तथा उसकी आवश्यकता बतलायी है । सुनिश्चित है कि मानव जवतक भौतिकवाद के जाल में जकड़ा रहेगा, तबतक आजकी समस्याएँ नहीं सुलभ सकती हैं । अध्यात्मवाद में ही शान्ति और सुव्यवस्था हाँ सकती है ।

आगे वर्णीजी की सन्तोष जीवन भोकी दी गयी है । पाठक इनके जीवन से बहुत कुछ सुधार सकते हैं । पश्चात् कल्याण का मार्ग, मोक्षमार्ग, सफलता के साधन, मानवधर्म, विचारधर्मों को शुभ संदेश, ससार के कारण, मुधासीकर, दैनन्दिनी के पृष्ठ, वर्णी लेखाञ्जलि और गागर में सागर इन दस भागों में समस्त उपदेश वाक्यों को विभक्त कर अनेक अध्ययन एवं मनन की चीजे दी गयी हैं । इन उपदेशों का प्रत्येक वाक्य जीवन शोधन में विशेष सहायक है । जीवनकी अनेक उलझनें इस पुस्तक के स्वाध्याय से दूर की जा सकती हैं । प्रत्येक सन्न की वाणी में जैसी हृदय की ध्वनि रहती है, इसमें भी वही ध्वनि वर्तमान है । इसके अध्ययन से किसी भी सम्प्रदाय का व्यक्ति अपने जीवन में स्फूर्ति, ज्ञाति, प्रेरणा, चेतना एवं गति प्राप्त कर सकेगा । श्रीनरेन्द्रजी ने इस द्वितीय संस्करण को पर्याप्त सुन्दर बनाने का प्रयत्न किया है । अन्त में दिया गया सिद्धान्त-शास्त्री श्री० पं० फूलचन्द्रजी का शब्दकण पुस्तक के पारिभाषिक शब्दों को हृदयगम करने में सहायक है । इस सवाङ्ग सुन्दर प्रकाशन के उपलक्ष्य में वर्णी ग्रन्थमाला के प्राणप्रतिष्ठापक श्री पं० फूलचन्द्रजी शास्त्री विशेष वन्द्यवादी हैं ।

आत्म-परीक्षा (हिन्दी अनुवाद और प्रस्तावना सहित):—रचयिता : श्रीमद्विद्यानन्द स्वामी; सम्पादक और हिन्दी अनुवादक : न्यायाचार्य श्रीमान् पं० दम्बारीजालजी कोठिया; प्रकाशक : वीरसेवा मन्दिर सरसावा (सहारनपुर) पृष्ठ संख्या : ६ + ६ + ६० + २६६ + ७, मूल्य : आठ रुपये ।

इस पुस्तक का प्राक्कथन दि० जैन समाज के ग्याति प्राप्त विद्वान् श्रीमान् पं० कैलाशचन्द्रजी शास्त्री बनारस ने लिखा है । आपने हममें जैनदर्शन की विशेषज्ञताओं का दिग्दर्शन कराने हुए अनेक शास्त्रज्ञों का पर प्रकाश डाला है । प्राक्कथन के अन्त में सम्प्रदाय स्वामी और पात्र-केसरी का सख्तिम विवेचन भी किया गया है । आपने इस पुस्तक के सम्पादक विद्वान् श्री

कोटियाजीको इस प्रकार के सुन्दर अनुवाद और सम्पादन के लिये आशीर्वाद दिया है। वास्तव में कोटियाजी ने दि० जैन न्याय ग्रन्थों का अनुवाद कार्य कर समाज का बड़ा उपकार किया है। वर्तमान में दि० जैन न्याय के पठन पाठन की धारा क्षीण हो रही है, आपके द्वारा अनूदित ये दार्शनिक ग्रन्थ इस धारा को तीव्रता प्रदान करेंगे।

कुछ दिन पूर्व आपके द्वारा सुसम्पादित न्यायदीपिका देखने का मिली थी। अब इस गहन कृतिका हिन्दी अनुवाद प्राप्त कर मइती प्रसन्नता हो रही है। श्री कोटियाजी ने मूलानुगामी अनुवाद कर न्याय के विद्यार्थियों का बड़ा उपकार किया है। अनेक स्थानों पर तुलनात्मक टिप्पणियाँ दी गयी हैं, जिनसे यह ग्रन्थ सर्वाङ्ग सुन्दर बन गया है। अनुवादक जी विशद विवेचनात्मक शैली, प्रौढ़भाषा, एवं अल्लुण्ण भावों की रक्षा आदि बातें उनकी दार्शनिक प्रतिभा की परिचायक हैं। सम्पादक द्वारा दी गयी विस्तृत प्रस्तावना, जिसमें विशेषतः जैन न्याय का इतिहास है, विद्वत्पूर्ण है। इस प्रस्तावना से जैन दार्शनिकों के सम्बन्ध में पर्याप्त जानकारी प्राप्त की जा सकती है।

प्रस्तुत सम्पादन सर्वाङ्गपूर्ण हुआ है। न्यायाचार्य दग्वारीलालजी की सूक्ष्म दार्शनिक प्रतिभा प्रशंस्य है। यद्यपि पाद टिप्पणियों में दा एक स्थल में व्याकरण सम्बन्धी कुछ भूलें रह गयी प्रतीत होती हैं, फिर भी सम्पादन सुरुचिपूर्ण है। छपाई-सफाई उत्तम हैं। इस उत्तम प्रकाशन के लिये वीरसेवा मन्दिर एवं विद्वान् सम्पादक वन्द्यवादार्ह हैं।

राजगृहः—लेखक : श्री भेंवरलाल नाहटा, प्रकाशक . श्रीजैन सभा ७ शम्भू मल्लिकलन, कलकत्ता, पृष्ठ सख्या १०१, मूल्य . दा रुपये।

इसमें लेखक ने अनेक श्वेताम्बर जैन ग्रन्थों एवं अन्य ऐतिहासिक ग्रन्थों के प्रमाणों के आश्रय पर राजगृह तीर्थक्षेत्र की महत्ता बताया है। भगवान् महावीर के समय में राजगृह अत्यन्त समृद्धशाली नगर था। चोली यात्री फाहियान ने राजगृह की वन्दना की थी और बौद्ध भूक्तियों के दर्शन कर कृतकृत्य हुआ था। लेखक ने जैन दृष्टिकोण से राजगृह क्षेत्र की पवित्रता और ऐतिहासिकता का वर्णन किया है। विपुलगिरि, रत्नगिरि, उदयगिरि, स्वर्णगिरि और वैभारगिरि इन पञ्च पहाड़ियों का ऐतिहासिक वर्णन श्वेताम्बर दृष्टिकोण से अच्छा किया है तथा बीचमें एकाध स्थल पर श्वेताम्बर और दिगम्बर मान्यताओं की भिन्नता का भी प्रतिपादन किया है। जानकारी के लिये पुस्तक अच्छी है, इतिहास प्रेमियों को मंगाकर पढ़ना चाहिये।

नेमिचन्द्र ज्योतिषाचार्य

रत्नाकर शतकः—रचयिता रत्नाकरवर्णी; अनुवादक और सम्पादक : स्वस्ति श्री १०८
वैशम्पयण्य महाराज : सहायक सम्पादक : श्री ५० नेमिचन्द्र शास्त्री, प्रकाशक : स्यादाद प्रकाशन
मन्दिर आगरा; पृष्ठ संख्या ५ + २३ + २४०; मूल्य : दो रुपये आठ आने ।

कन्नड़ जैन वाङ्मय बहुत विशाल है । इसका हिन्दी में अनुवाद होकर प्रकाशित होना बहुत आवश्यक है । उक्त प्रकाशन मन्दिर का प्रधान ध्येय कन्नड़ जैनवाङ्मय को राष्ट्रभाषा हिन्दी में अनूदित कर प्रकाशित करने का है । यह इस ग्रन्थमाला का प्रथमांक है । आमुख के अनन्तर प्रस्तावना है, जिसमें कविरत्नाकर वर्णी का जीवन चरित्र एवं ग्रन्थ की विशेषताएँ बतायी गयी हैं । कन्नड़ पन्नों को ऊपर नागरी लिपि में रखा गया है तथा प्रत्येक पद्य के सरलार्थ के साथ विशेष विवेचन भी दिया गया है, जिससे यह ग्रन्थ सर्वसाधारण के लिये स्वाध्याय योग्य बन गया है । विवेचन लिखते हुए कई ग्रन्थों का आधार लिया गया है तथा बीच-बीच में उद्धरण भी दिये गये हैं । स्वाध्याय प्रेमियों को मँगाकर अवश्य लाभ उठाना चाहिये तथा कन्नड़ कृतियों का रसास्वादन हिन्दी माध्यम द्वारा करना चाहिये । छपाई सफाई अच्छी है ।

—माधवराम न्यायतीर्थ



वैराग्यसार-प्राकृतदोहाबन्धः

रचयिता—सुप्रभाचार्यः

श्री जिनपतये नमः

॥ वैराग्यसार-प्राकृतदोहाबन्धः ॥

इकहिं घरेवधामणा अण्णाहिं घरि धाडहि रोबिज्जई ॥

परमत्थई सुप्पउ भणइं किमवइसस्यभाउ ए किज्जइ ॥१॥

अस्य टीका । सुप्रभाचार्य उवाच अहो भव्य ! अत्र संसारे एकस्मिन् गृहे वृद्धिमंगल भवति तथान्यस्मिन् गृहे धाडहि—शशकार गेदन करोति, इति मत्वा परमार्थेन कृत्वा सुप्रभाचार्यः कथयति त्वया वैराग्यभावः किं न क्रियते ॥

सुप्पउ भणइं रे धम्मियहु मा खसहु धम्मणियाणि ॥

जे सूणामिधवल हरिते अथवण मसाण ॥२॥

पुनः सुप्रभाचार्यः कथयति । हे धर्मिणो लोकाः जिनधर्मात् दशविधधर्मात् मा खसहु—मा चलन्तु, अपरमिथ्यामार्गे मा पतन्तु, तथा मरणपर्यन्तमपि जिनधर्ममार्गात् मा चलन्तु कुतः अत्र संसारे ये लोकाः सूर्योदये धवलगृहे तिष्ठन्ति ते लोकाः, अस्तंगते सूर्ये श्मशाने दृश्यन्ते लौकै-रिति शेषः ॥

सुप्पउ भणइं मा परिहरहु परउवचारचरतु ॥

सरिसूरदुहु धंभवणि अण्हं कवण्णथिगन्तु ॥३॥

पुनः सुप्रभाचार्यः कथयति किं सत्पुरुषैः परोपकारः न मुच्यते, परोपकारं चरित्रं न मोक्षार्थं अत्र दृष्टान्तमाह यथा शशिसूर्यावस्तगच्छतः तर्हि अन्येषां लोकानां सूर्यैः कथं भवति, अपितु न ॥

धणवता सुप्पउ भणइं धणुदइ विलसिम भूणि ॥

अज्जिदीसहि केवणरमुवातिसुं मडिकलि ॥४॥

हे धनवान् त्वं सतत्क्षेत्रेषु धनं देहि, पुनः त्वया निजधनं भोक्तव्यं विलसन् मा भ्रम । अत्र दृष्टान्तमाह ये लोकाः मया अद्यदिने अवलोकिताः ते लोकाः अपरस्मिन् दिने मृताः श्रुताः ॥

अहघरकरिदाणेण सहअहतउ करिणिगंथ ॥

विहचुत्तउ सुप्पउ भणइं रे जीय इत्थणउत्थ ॥५॥

हे जीव यदि चेत्त्वं गृहवासं करिष्यसि तर्हि दानपूर्णाग्रैः सह गृहवासं कुरु । यदि गृहे धनं नास्ति तर्हि निर्ग्रन्थ-जिनदीक्षां गृहाण । यदि त्वं दानपूर्णाग्रैर्विना गृहे तिष्ठसि, जिनदीक्षां न पालयसि, निर्ग्रन्थस्य दीक्षां गृहीत्वा पश्चात् परिग्रहमगं करोषि, तर्हि इहामुत्र द्वौ हारितौ मूर्खजीवस्य जन्म वृथा गतम् ॥

सुप्पउ भणइं रे धम्मियहु पडहुम इदियजाल ॥

असुमंगलसूरगमे तसुकरवणउवियालि ॥६॥

भो भव्या ! इन्द्रियजालविषये मा पतन्तु यतः अत्र संसारे यद्य सूर्योदये मंगलादिकं भवति तस्य गृहे अपराद्धेष्कृत्मात् कवण्ण—शोक उत्पद्यते तत् मम्यतं प्रायश्चित्तं कर्तव्यम् ॥

सुप्पउ भणइं मामेलिजिब जिणगिरिचरणकराडि ॥

को जाणइं कहिं खणिपडइं तुहकयं सहघाडि ॥७॥

हे भव्य ! जिनेन्द्र एवं गिरेः पर्वतस्तस्य चरणावेव कराडिस्तथा कराडोः आसवं मा मुञ्च्य कस्मात् यतः कारणात्, को जानाति कस्मिन् क्षणे कृतान्तस्य घाडिः खड्गः पतति, किं कृत्वा तुहयित्वा ॥

रे जीयतुअ सुप्पउ भणइं पावउ धमुममेति ॥

पेरवंतहं सुहिसउजणहिं अवसिमरिष तुकलि ॥८॥

रे जीव ! त्वं महादुर्लभ जिनधर्मरत्नं प्राप्य मा मुञ्च मिथ्यात्वमन्ये मा पत, कस्मात् यतः तव सुदृत्स्वजनकुटुम्बादिके ज्वलोकिते सति, अवश्यमेव त्वं मृत्युं प्राप्नोति तस्मात् धर्मोपरि भङ्गा कुर्व ॥

जिमभाइज्जइवल्लह उतिमजइ जिय अरहंतु ॥

सुप्पउ भणइं ते माणसहं सुगुवरिंगणिहुंतु ॥९॥

हे जीव ! यथा किञ्चित् बल्लभवस्तूनि स्वचित्ते चिन्तयति ध्यायते, तथा तेनैव प्रकारेण अहं जिनेन्द्रं ध्यायतु, ध्यायमानस्य जनस्य गङ्गाङ्गणे स्वर्गः वर्तते पुनरेकभवे द्विभवे वा अमरपदं प्राप्नोति ॥

मुवउमसाणि ठघेवि लहुवंधबणियघरजंति ॥

वरलकदु सुप्पउ भणइं जे सरिसाव्गमंति ॥१०॥

हे जीव ! अत्र लोके ऽस्य जीवस्य कुटुम्बादिभिः किं प्रयोजनं ? कस्मात् यतः कारणात् श्मशाने लघु—शीघ्रेण मृतकं स्थापयित्वा तदनन्तरं बन्धुकुटुम्बादयः निजनिजगृहं गच्छन्ति ततः कारणात् अहो तत्र श्मशाने काष्ठादिकं वर श्रेष्ठं यत्काष्ठादिकं तेन मृतकेन सह स्वयं प्रचलति ॥

रोवंतहं धाहारवेण परअंसुव गलंति जममिलियउ ।

सुप्पउ भणइं पत्थुण कायउमंति ॥११॥ ?

हे जीव ! अत्र यः मूढः कुटुम्बादिके मृते सति यदा रोदनं करोति तदा निःकेवलानि अश्रुपातानि परि सन्तात् भवन्ति गलन्ति पुनः निःकेवलं पापकर्म बध्नाति, परन्तु तेन मूढेन स्वात्मस्वरूपं न ज्ञातं, तस्मात् अयं जीवः आयुष्प्राप्ते सति यममन्दिरे गच्छतीति तत् आश्चर्यं न किञ्चित्

रे जीयतं तहु किंपि करिजं सुबगह पडिहाइ ॥

मणुविसहयं हविइंधणहं मत्तणधवणहं जाइ ॥१२॥

हे जीव ! त्वया तत् कार्यं करणीयं येन कार्येण तव स्वजनमध्ये निर्यालकीर्तिः प्रवर्तते च पुनः परलोकः साधितव्यः, परन्तु रे जीव विषयसौख्यादिभिः किञ्चिदात्मकार्यं न भवति । दृष्टान्तमाह यथा हविः अग्निः इंधनोपरिगच्छन् तमिधनं भस्म करोति यथा तद्वत् पञ्चेन्द्रियाणां विषयोपरि स्वचित्तं यदा गच्छति तदा स्वधर्मं भस्म करोति ॥

द्विषाकोहं चङ्कदराहं धरु वरियणु चित्तनु ॥

किं न पेक्षहि सुप्पड भण्हं जगुजगडं किंबंतु ॥१३॥

हे चित्त ! त्वं कस्मात् चङ्कदराहं कोपः त्वं कस्मात् आकुलव्याकुलो भवसि कथं परिजनस्य चित्तवत् आकुलो भवसि ततः सुप्रभाचार्यः कथयति, यत् रे जीव त्वं किं पारेजनस्य अत्र जगति, चङ्कोऽसि असौ कृतान्तः सर्वान् जनान् सन्तापयति ॥

द्विषडासंवरिषाहरी मुबडकि आबै कोहं ॥

अपज अजरामरु करिबि पण्हइ अण्हं रोह ॥१४॥

हे चित्त ! त्वं वैराग्य-परेषामुपरि षाडही रोदन शोकरोदनादिक मुख्य, अहोऽत्र संसारे कौपि जनः मृत्वा पुनरायतः केन दृष्टः, अत्र संसारे स जीवो नास्ति यस्य परस्परं भानुपितृभ्रातृभगिनी-भार्यास्वजनकुटुम्बादिकं न मृतम् । रे मूर्ख त्वं निजजन्मान् प्रथमं अजरामरं कुरु, इच्छात् अन्येषां—अपरेषां रोदनं कुरु ॥

किम किज्जइ सुप्पड अण्हं पियपरधरणिधणासु ।

आउसिरासि हरंतु खलु किण पेक्षहि जीवासु ॥१५॥

सुप्रभाचार्यः कथयति किं यत् पियवस्तुपरपुद्गलादिकं धरणि—स्त्री-पुत्रधनगृहादीनां आशा किं क्रियते न कर्तव्या, कस्मात् खलु निश्चितमस्य जीवस्यावुरेव प्रतिदिनं प्रतिक्षणं स्वलति हरति रे जीव तत् त्वं न पश्यसि, इति मत्वा रे जीव त्वया जीवनस्य आशा न कर्तव्या ॥

सुप्पडपुत्तकलत्त जिम दिठवु बिहजे बिलेंति ।

तिमंजइ अंमुणु जरमरणु हरहित इठरणभंति ॥१६॥

रे जीव ! अथ पुत्रकलत्रगृहधनकुटुम्बादिकः यथा ज्ञातेन द्रव्यादिकं बाढवित्वा गृह्णाति तथा तेनैव जन्मजरामरणरोगवियोगवारद्रव्यादिकं ततः सकाशात् यदि गृह्णाति तदा इदं कुटुम्बादिकं परमेष्ठ मन्ये ॥

अण्हसुद्धवधणु बल्लहण मिच्च मरितु विभूरि ।

लण्हणाएण सुप्पड भण्हं जमुल्लिखडौ घर दूरि ॥१७॥

हे जीव ! हे मित्र यदि चेत् इत्थं धनादिकं तव अतिवल्लभ अस्ति तर्हि तदने दानपूजादिषु विषये दत्ते सति त्वं स्वचित्तं मा खेदं कुरु । सुप्रभाचार्यः कथयति ततः कारकत्वं हे जीव त्वं निज-धनस्य लाभं गृहाण, दृष्टान्तमाह कथा यमः कृतान्तः तव आयुर्कर्म निकटे समीपे संप्राप्तवान् परं तवपहं दूरदूरं कर्तते ॥

सुप्पड भण्हं रे जीव सुल्लि बंधव करिहि परसु ।

परस्मिदिस्मिदि अण्हं मणि जिन्मसु विसूरहि मिच्च ॥१८॥

सुप्रभाचार्य उवाच रे जीव त्वं शृणु अहं कथयामि इत्थं कुटुम्बपरिजनादिकं त्वं स्वकीयं कुरु

जानीहि, अहो यदि धनकुटुम्भारिक्तं स्वकीयं भवति तर्हि त्वया सह कथं न आयाति । त्वया अननानन्तानि कुटुम्भानि कुनानि, पुनः त्वं श्रियं स्वकीयां मा जानीहि । कस्मात् यतः कारणात् अन्यस्मिन् भवे त्वं न प्रप्नीसि । हे जीव अन्धमवे तव चित्ते खेदं नोत्पद्यते ॥

जेण सहस्येणि थयधणु सहवावत्थ एदिति ।

माइ विहणउ डिंभु जिमु ते भरति मरति ॥१६॥

हे जीव ! येन पुरुषेण स्वकीय धन स्वहस्तेन जिनपूजापात्रदानादिषु धर्मकार्येषु विषये न दत्त तेन पुमा चित्ते कष्टमनुभूयते यथा डिंभो बालकः स्वमातृं विना भूरयित्वा अति दुःखेन मरणं प्राप्नोति तदन्तु ते कृपाजनताः बालकवत् भूरयित्वा मरणं प्राप्ययन्ति ॥

धणुदितुहं सुप्पउ भणइं किन्तु मवारि मयत्थि ।

जज्जरि भद्गइणीह जिम आउगलंनो पिङ्गि ॥२०॥

हे मृगाक्षि ! हे कान्ते ! स्वकीयं धनं ददन्त सन्त त्वं मा वर्जय क कान्तं, यथा जज्जरे घटे नीरं पानीयं गलित्वा गच्छति तथा हे प्रियेऽत्र मसारे अभ्य जीवस्य आयुः गलति, त्वं पश्य ॥

सुकिउ सचिम संचिधणु जं परहत्थण होय ।

सुप्पय सुरणर विसहरह सुकिउ हरइण कोइ ॥२१॥

हे जीव ! त्वं निज सुकृतस्य पुण्यस्य संचयं कुरु । दशविधधर्मस्य संचयं कुरु, परन्तु लक्ष्म्याः धनस्योपरि आदरसंचयं मा कुरु, कस्मात् यदि त्वं धनं स्वहस्तेन सप्तक्षेत्रेषु दीयते तर्हि तद्धनं परहस्तेषु न भवति, तद्धनं स्वकीयं भवति । अस्य जीवस्येदं धनं कदाचित् असुरदेवनरमानव विपथरजागकुमारदयः अपहरन्ति परन्तु म्वमुकृत धर्मं न कापि अपहरति ॥

दिङ्गइ धणु दत्थिय जणइं सुद्धउ करिणिय भाव ।

च न जीवतु सुप्पउ भणइं सुप्पणउ दिक्खसुम जाउ ॥२२॥

हे मय्य ! दुःखिजनेभ्यः धनं दीयते, केन प्रकारेण शुद्धभावेन संवेगेन कृत्वा सुप्रभाचार्यः कथयति अत्र चपलं चंचलं जीवितं भवति इति मत्वा हे वत्स दानपूजादिकं विना एकं दिनं शून्यं मा गच्छतु ॥

सुप्पउ भणइं रे दविलसिद्धिधणु संचिमगाइ ।

लग्गइ कालि पत्ते वणइं जं णिगगइ तं लाहु ॥२३॥

सुप्रभाचार्यः कथयति ! किं रे जीव त्वं स्वकीयं धनं सप्तक्षेत्रे जिनमार्गे देहि वप च पुनः भोगं कुरु । रे मूढ लोभिन त्वया वा लक्ष्मी अत्याग्राहात् हठात् पञ्चाणुव्रतरहितात् सञ्चिता ता लक्ष्मी दह्यता प्रज्वलिता च, यदि त्वं पुनः कुटुम्भार्यं लक्ष्मीं भूमिमध्ये संचयसि तर्हि तत्र स्थाने कालसर्पे भूत्वा पश्चात् नरके गच्छसि, कस्मात् पापमोहवशात् केन हृष्टान्तेन यथा यदा काले एतन्नेः वृक्षस्ये—वृक्षे सति ध्वंस्तु निःकारयेत् तस्य लम्भो भवति ॥

सुप्पउ वल्लह मरणदिणि जेम विरुक्खेच्चित्तु ।

सञ्जावत्थहं तेमजइ जिम णिज्जाण पटुत्तु ॥२४॥

हे जीव ! अत्र ससारे कोपि पुरुषः स्ववल्लभं वस्तु सचेतनाचेतनादिगते स्थिते सति वैराग्यं विरक्तचित्तं करोति, तथा तेनैव प्रकारेण यदि चेत् अग्रे जीव त्व सकलपदार्थविषये परस्वरूप-विषये यदा विरक्तो भविष्यसि तदा त्व निर्वाणे मोक्षे गमिष्यसि ॥

जर जोवण जांविउ मरण धण दालिद कुट्टेब ।

हे हियळा सुप्पउ भणइ इहु संसाच्चिद्गत्तु ॥२५॥

हे जीव ! वराहोबनं पुनः जीविष्य पण पुनः धनदारिद्र्यकुटुम्बादिके रोगशोकादिके च तव चित्तं सन्नतं, ततः सुप्रभाचार्यः कथयति किमित्यादिना. पदायोः अस्य जीवस्य चतुर्गति-संसारमन्ये चिद्गत्तु कारण दुःखदातारः भवन्ति कस्मात् यतः परेषामय जीव स्वकीयं मन्यते तस्मात् यथा दुग्ध लभ्यते मार्जारः लकुटप्रहार विस्मृतः पिबति तथा तेनैव सर्वपसम विषयसुखेन मेक्समं दुःखं भुनक्तिति महदाश्चर्यम् ॥

हयगय रहवर पवर भइ संपय पुत्तकलत्त ।

जमरुठइ सुप्पउ भणइ कोइ न करइ परत्तु ॥२६॥

हे वत्स ! अत्र समारे यस्य जीवस्य हयः-राटकः, गयः-इस्ता, रयः-प्रवरः भटः-मुभटः, सपइ-लक्ष्मी पुत्रकलत्रादियश्च, एतेषु सर्वेषु न कोपि परत्र कृतान्तमयात् रक्षति ? अपितु कोपि न रक्षति, केन कथितं केवलवचनान् सुप्रभाचायेण कथितम् ॥

जइदिणदह सुप्पउ भणइ घरपरियण थिर होइ ।

तां अवलंबि चित वरण रणिण किनि वसइ कोइ ॥२७॥

पुनः सुप्रभाचार्य उवाच किमत्र जगति विषये यदि चेत् दशदिनानि अथवा किञ्चिद्दिनपर्यंतं गृहपरिजनधनकुटुम्बादिक स्थिरं भवति तर्हि अत्र ससारे तपश्चरण प्रव्रज्यादिक गृहीत्वा अरण्ये वने का नरः तिष्ठति, अपि तु न कोपि, इति मत्वापि हे जीव ! लक्ष्मीगृहपुत्रकलत्रकुटुम्बादिकस्योपरि राग मा कुरु ।

ते जीवं तह मुत्र विगणि मालेखहि जीवति ।

ते कुप्पाहि सुप्पउ भणइ दाणहु पंथिण जति ॥२८॥

हे वत्स ! अत्र ससारे ते पुरुषः जीवन्तोऽपि मृता ज्ञातव्याः ये पुरुषाः जीवनक्रिया न जानन्ति कथं जीवनक्रिया न जानन्ति, सुप्रभाचार्यः कथयति, ये पुरुषाः कूर्पाभ्रमिष्यामार्गे प्रवर्तन्ते पुनः दान-पूजाव्रतादगन्मार्गेषु न वर्तन्ते ॥ पुनः व्यसनमदकपायान् न मुञ्चन्ति ।

धम्मणिमित्त धह घरणि जसु मणि णिद्धउ हुंति ।

तसु जय सिर सुप्पउ भणइ इयरह कह वनद्धति ॥२९॥

हे वत्स ! अत्र संसारे ये भव्या जिनधर्मे निश्चयचित्तं कृत्वा दानपूजाधर्माभ्यां स्वयमे

अनुतिष्ठन्ति तेषां पुरुषाणां साहाय्यं सुप्रभाचार्यः कथयति यदिमे इहामुत्र सर्वत्रैव सर्वकार्येषु विजयिनः भवन्ति । परन्तु अन्यस्य विषयामक्तस्य जनस्त्वेषामुत्र विजये जयो न भवति ॥

परु पीडिवि धणुसंचयइ सुप्पउ भणइं कुदोसु ।

बंधणमरण विडंबु तह तहु अस्थि बिसेसु ॥३०॥

अहो भय ! अत्र संसारमध्ये ऽस्य जीवस्य कीदृशाः दायाः कर्मवशान् कथ्यन्ते । यत् परेषां जनान् वञ्चयित्वा पीडयित्वा मोक्षवशात् धनं सञ्चयति तथा पुनः परजनं वञ्चयित्वा परद्रव्यं गृहीत्वा च स्वकुटुम्बं पोषयति । ईदृशाः दायाः कथ्यन्ते तत् पाप स्वयमेव भुनक्ति, कुटुम्बादिकं न भुनक्ति तस्यैव बन्ध-यन्धादिकं विडम्बादिकञ्च भवति, केन कथितं जिनबचनात् सुप्रभाचार्येण कथितम् ॥

परुहम्मइ धणु संयचइं थिरकिज्जइधरुवासु ।

सकुडंबउ सुप्पउभणइं जइजिउ मरइइयासु ॥३१॥

हे जीव ! यदि परं मारयित्वा वञ्चयित्वा धनं संचयसि, तर्हि एव स्वचित्ते कथं न विचारयसि किमहो यदि त्वं सदा सर्वकाले स्थिरत्वं करोषि तर्हि परद्रव्यस्य संचयं कुत्र ततः कारणात् सुप्रभाचार्यः कथयति किं हे जीव ! इति मत्वा पुत्रकलत्रादिषु परेषु रागः न क्रियते । अहो जीव यदि तव कुटुम्बो म्रियते तर्हि परेषां धनं संचय । पुनः यद्यत्र सतरे गृह्णासि स्थितो भवेत् तर्हि धनं संचय । किमिव यथा कश्चित्पापात्मा मरणं प्राप्य नरकं गच्छति तस्य पापान्मरणसत्त्वात् मृतानन्तरं कोऽपि खेदं न करोति, तद्वत् ते जीव तव मरणानन्तरं न कोपि खेदं करोति ।

रे जिय गुणकरिसन्तण्णहिं परिहरिपाबविडंबु ।

कइ दिवसइं सुप्पउ भणइं तुवरविहइकुडंबु ॥३२॥

हे जीव ! त्वं सज्जनानां गुणानुकरणं कुरु, पुनः अहोरात्र पापविडम्बादिकं मुञ्च्य ततः सुप्रभाचार्यः कथयति किं रे जीव ! कतिपयदिवसेषु गतेषु त्वदीयं कुटुम्बं रुदनं करिष्यति ॥

जसु कारणि धणु संगइ एवकरेविगहोरु ।

नं पि छहु सुप्पउ भणइं दिणि दिणि गलइ सरीरु ॥३३॥

हे जीव ! येन कारणेन धनं संचयति तेन कृत्वा—धनं संचयति महादुःखतरं पापं पञ्चावृत्ता-दुत्पन्नं पापं कृत्वाऽनर्थं करोषि भवानिति शेषः । अतः सुप्रभाचार्यः कथयति हे लोक ! अर्थेन शक्तितमिदं शरीरं दिनं दिनं प्रति गलति, इह कथमपि नित्यं न भवति, अनेनैव हेतुना धनव्यादिका अन्यपरिग्रहा कथं नित्या भवेयुः अपि तु कथमपि नित्या न भवेयुः । महादुःखं जीवः पतनाय कथं पापं करोति ।

बंधणणि सुप्पउ भणइं धणुसंचय उत काइ ।

अणवितहं सुप्पउ भणइं सुपरिसण उहियाइ ॥३४॥

हे चण्डालने ! सुप्रभाचार्यः कथयति किं यदि त्वं बान्धुजाते ससत्तेने स्वकीयं धनं न वसति

तर्हि त्वया इदं धनं कथं सञ्चितम् । यदि मत्तत्वेन धनं न दीयते तर्हि सत्पुरुषस्येयं कर्ता किं योष्य भवति, अपि न ॥

सिसु तरुणा उपरिण यवयसु इउ चित्तसाहं न जाइ ।

जमरक्खसु सुप्पउ भणइ' उपरिताडि यरखाइ ॥३५॥

हे वत्स ! अत्र ससारे यः पुमान् स्वचित्ते एव चिन्तयति स पुरुषः मूढात्मा कथ्यते, किं चिन्तयति यदहं शिशुः बालकः, तरुणः युवा, 'बुद्ध', अहं ज्ञानी, अहं मत्तानी, अहं कुलीन, अहं कुलीनं, अहं सुभातिः, अहं कुभातिः, अहं राजा, अहं भूतः, अहं नलवान्, अहं निर्वलः, अहं लक्ष्मीवान्, अहं दरिद्रः, अहं तपस्वी, अहं रोगी, अहं रूपवान्, अहं कुरूप, अहं पुरुषः, अहं स्त्री, अहं नपुंसकः, इत्यादि कर्मणः प्रक्रिया शेषा । एव—अमुना प्रकारेण सत्पुरुषाः सदृष्टय एव न चिन्तयन्ति ततः सुप्रभाचार्यः कथयति किमहोऽस्य जीवस्योपरि यमः राज्ञः ताडनाय पीडनाय तत्परः तिष्ठतीति मत्वा इन्द्रियपोषणार्थं एव मूढत्वं न चिन्तनीयम् ॥

ते भणवन्तं न दिति धणु अव्वरुजियरुमग्गंति ।

ते दुण्णिण्वि सुप्पउ भणइ' मुवत्तेरिबइ' लग्गंति ॥३६॥

अहो वत्स ! अत्र जगति विषये धनवन्तः पुरुषाः स्वकीयं धनं न ददन्ति न पुनरन्येऽप्ये जनाः परजनेभ्यः धनस्य याज्ञां कुर्वन्ति तान् सुप्रभाचार्यः कथयति किं यथा ससारमध्ये ये पुरुषाः मरणं प्राप्ताः तेषां मृतकणां पुरुषाणां न कोऽपि लेखां करोति तद्वत् ते पुरुषाः शातव्या ॥

दयाकारी जीवइ'पालिपय करिदुत्थियपरत्त ।

जिमत्तिमकरि सुप्पउ भणइ' अवसि मरे वो मित्त ॥३७॥

हे जीव ! सर्वेषामुपरि दया कुरु, पुनः निर्मलानि व्रतानि पालय, पुनः कश्चिदुत्थियपरत्त इति काऽर्थः—दुःखीजनानां दरिद्राणामुपकारं कुरु, कस्मान् ततः सुप्रभाचार्यः कथयति किं यतः कारणात् हे जीव ! यथा तथा प्रकारेण अवश्यमेव हे मित्र ! मर्त्ये यमगृहे गन्तव्यम् ॥

धणुव्वीणहं गुणसज्जणहं मणुधम्महं जो देइ ।

तहं पुरिसं सुप्पउ भणइ' विहवासु करेइ' ॥३८॥

हे भव्य ! अत्र संसारे यः पुरुषः दुःखिजनेभ्यः स्वधनं ददाति पुनः सज्जनानां गुणं करोति, पुनः स्वमनः जितवर्मे स्थापयति तः पुरुषः सुप्रभाचार्यः कथयति किं विधिकर्मदाम्त्वं—किं कुरुषु करोषि ॥

संपयविलसहु जिणथुणहु' करहु' निरंतर धम्मं ।

उत्तमकुलि सुप्पउ भणइ' हुल्लहु माणमजम्म ॥३९॥

हे जीव ! इयं तव सम्पत् लक्ष्मीः विलसतु, पुनः जिनेन्द्रस्य चैत्यालये सत्तत्वेनेषु उध्यताम् पुनस्त्वं जिनेन्द्रस्य स्तुतिं कुरु, पुनः जितवर्मं निरन्तरं पालय ततः सुप्रभाचार्यः कथयति किमत्र संसारेऽस्य जीवस्य उत्तमं कुलं मानुष्यं मूढः वारं वारं दुर्लभं अस्ति ॥

THE JAINA ANTIQUARY

VOL XV

DECEMBER, 1949.

No. II

Edited by

Prof A N Upadhya, M. A., D. Litt.

Prof. G. Khushal Jain, M A , Sahityacharya.

B. Kamata Prasad Jain, M. R. A. S , D. L

Pt. Nemi Chandra Jain Shastri, Jyotishacharya.

Published at

THE CENTRAL JAINA ORIENTAL LIBRARY,
ARRAH, BIHAR, INDIA.

Annual Subscription

Inland Rs 3.

Foreign 4s. 6d.

Single Copy Rs. 1/8

CONTENTS.

	Pages
1. History of Mathematics in India from Jain Sources —Dr Shri A. N. Singh, M Sc, D Sc Lucknow University	46
2. Jain Critique of the Buddhist Theories of Pramāna —Prof. Hari Mohan Bhattacharyya M A Prof of Philosophy, Asutosh College & Lecturer Calcutta University	54
3. Some Jain Kings and Ministers —Shri Kalipada Mitra ...	70
4. Jainism Abroad —Shri Kamta Prasad Jain D L, M.R A S	78
5. Books Reviews— (1) Pacifism and Jainism —Shri Chandrasen Kumar Jain.	83



ॐ

JAINA ANTIQUARY

“ श्रीमत्परमगम्भीरस्याद्वादामोघेलाञ्छनम् ।

जीयात् त्रैलोक्यनाथस्य शासनं त्रिजगत्तमम् ॥ ”

[अकलंकदेव]

Vol XV
No II

ARRAH (INDIA)

December
1949

HISTORY OF MATHEMATICS IN INDIA FROM JAIN SOURCES

By

Dr. Sri A. N. Singh, M. Sc., D. Sc., Etc.
(Lucknow University)

From Sanskrit works that are available to us at present we can get a good idea of Hindu achievements in Mathematics and Astronomy and trace the development of these sciences after the fifth century A.D., but practically no Sanskrit work on these subjects written before the 5th century is available to us now. The mathematical and astronomical works that existed before the 5th century were re-cast and re-written in the 6th and following centuries. The *Brāhma-sphuṭa-Siddhānta* written in 629 A.D., mentions the names of several astronomical works that were re-cast and re-written. Thus there is very little evidence available in Sanskrit literature today which can give us an idea of the state of Mathematics and Astronomy in India before the 5th century, when the place value system of numeration was adopted generally in India, probably under the influence of Āryabhaṭa and his predecessors of the school of Pāṭliputrā.

I have recently been able to find some material in Jaina literature which gives valuable information regarding Arithmetic and Geometry in India before the 5th century i.e. before the place-value notation was generally adopted. The information that I propose to discuss in this article is available in the commentary of the Dhavalā which has been recently made available in published form by the well-known Jaina scholar Pt Hira Lal Jain. The commentary contains quotations from various works generally in Prakṛita. These quotations are from works whose study was given up by the Hindus but which seem to have been used by Jaina Pandits up to the 10th century. Prakṛita ceased to be a literary language in the 5th century and no important work was written in that language after that date. I am therefore certain that the information which is available in the quotations was contained in works written in the earliest centuries of the Christian era.

Since the publication of the *Gaṇita-sāra-saṁgraha* by Rangacarya in 1912, scholars have suspected the existence of schools of Mathematics run exclusively by Jaina scholars. B. Datta has collected references to Jaina Mathematics and Mathematical works in an article entitled the Jaina School of Mathematics published in the Bulletin of the Calcutta Mathematical Society Volume XXI. The reader is referred to that article for detailed information on the subject. It is unfortunate that we have not been able to get hold of works on Mathematics and Astronomy written by Jaina scholars with the exception of the *Ganita-sāra-saṁgraha* mentioned above. I do not know whether any such works exist now. All our information, therefore, regarding Mathematics among the Jainas is derived from their religious and canonical works. The information available has so far been very scanty. It is for the first time that we find in the commentary of the Dhavalā a few further details.

The Dhavalā gives us information about (1) the use of the principle of place-value, (2) the Laws of Indices, (3) the theory of Logarithms, (4) special methods of dealing with the fractions, (5) methods used in geometry and mensuration.

The Jainas used the principle of the transformation which preserves areas and volumes and they seem to have applied this

principle in their mensuration. In the Dhavala I have come across the value of $\pi = 355/113$. This value of π has been called the Chinese value of π . I am sure that this value was known and used by some at least in India before it was first used in China.

ARITHMETIC

Principle of place-value. In Jaina literature and philosophy we find the use of big numbers. These numbers are to be expressed in words. References quoted in the commentary of the Dhavala illustrate the difficulty of expressing big numbers and some of the devices adopted are the following :—

- (i) 79999998 is expressed as a number which has 7 in the beginning, 8 at the end, and 9 repeated six times in between¹.
- (ii) 46666664 is expressed as sixty-four, six hundreds, sixty-six thousands sixty-six hundred thousands, and four kotis².
- (iii) 22799498 is expressed as two kotis, twenty-seven, ninety-nine thousands four and ninety-eight.³

I wish to point out the reader's attention to the first example given above. The original is found on page 98 of volume 3 of the Dhavala.

सत्तादी अट्टंता छण्णवमज्झा य संजदा सव्वे ।

तिगभजिदा विगगुणिदापमत्तरासी पमत्ता दु¹ ॥

It shows that the writer is familiar with the place-value notation and a knowledge of the notation has been assumed by the readers also. I have not been able to trace the source from which this quotation has been taken but I am sure that it belongs to some Jaina work written in the early centuries of the Christian era and certainly before 500 A D. Quotations like the above found in Jaina works point to the early use of the place value notation in India and afford valuable evidence not obtainable from Hindu works.

Indices. Before the place value of system of numeration came into general use, various devices were used for expressing large numbers. The Jains used very large numbers and they evolved

1. Dhavala III, p. 98, quotes verse 51. of, Gommatasara, Jiva Kanda, p. 633

2. Dhavala III, p. 99, verse 52.

3. Dhavala III, p. 100, verse 53.

a system based on the Laws of Indices to express such numbers. The fundamental ideas in this connection seem to be those of (1) the square, (2) the cube, (3) the successive square, (4) the successive cube, and (5) the raising of a number to its own power. They also used roots, specially (1) the square root, (2) the cube root, (3) the successive square root (4) the successive cube root etc. All other powers were expressed by them in terms of the above; for instance :

The successive squares and square roots were expressed as below :—

1st square of $a =$	$(a)^2 = a^2$
2nd square of $a =$	$(a^2)^2 = a^4 = a^{2^2}$
3rd square of $a =$	a^{2^3}
.
nth square of $a =$	a^{2^n}

Similarly,

1st square-root of $a =$	$a^{\frac{1}{2}}$
2nd square-root of $a =$	$a^{\frac{1}{2^2}}$
3rd square-root of $a =$	$a^{\frac{1}{2^3}}$
.
nth square-root of $a =$	$a^{\frac{1}{2^n}}$

The raising of a number to its own power was given the technical name of Vargita-samvargita and the successive Vargita-samvargita of a given number were expressed as below :—

First vargita-samvargita of $a = a^a$

Second vargita-samvargita of $a = (a^a)^{a^a} = \left\{ (a^a)^{a^a} \right\}$

Third vargita-samvargita of $a = \left\{ (a^a)^{a^a} \right\}$

and so on.

This process of vargita-samvargita yields very big numbers. For example the third vargita-samvargita of 2 is

$$(259)256.$$

a number which is bigger than the number of electrons in the universe

The Jainas were acquainted with and used the following laws of Indices :—

$$(i) \quad a^m \times a^n = a^{m+n}$$

$$(ii) \quad a^m \div a^n = a^{m-n}$$

$$(iii) \quad (a^m)^n = a^{mn}$$

Instances of the use of the above laws are numerous. To quote one interesting case, it is stated that the 7th varga of 2 divided by the 6th varga of 2 gives the 6th varga of 2. That is

$$2^{2^7} \div 2^{2^6} = 2^{2^6}$$

Logarithms. The following terms have been defined in the Dhavalā :

(i) Ardhaccheda of a number is equal to the number of times that it can be halved. Thus the ardhaccheda of $2^m = m$.

Denoting ardhaccheda by the abbreviation Ac, we can write in modern notation :

Ac of x or $Ac(x) = \log_2 x$, where the logarithm is to the base 2.

(ii) Vargaśalākā of a number is the ardhaccheda of the ardhaccheda of that number, i. e.

Vargaśalākā of $x = Vs(x) = Ac \{ (Ac(x)) \} = \log \log x$, where the logarithm is to the base two.

(iii) Tṛkaccheda of a number is equal to the number of times that it can be divided by 3. Thus

Tṛkaccheda of $x = Tc(x) = \log_3 x$, where the logarithm is to the base 3.

(iv) Caturthaccheda of a number is the number of times that it can be divided by 4. Thus

Caturthaccheda of $x = Log_4(x)$, where the logarithm is to the base 4

We now use logarithms to the base e or to the base 10. It is apparent from the above that the Jainas conceived of Logarithms to the base 2, 3, and 4 but no general use of the idea seems to have been made by them. There is definite evidence in the Dhavalā to

show that the Jainas were acquainted with the following rules regarding logarithms :—

- (1) $\text{Log } (m/n) = \log m - \log n.$
- (2) $\text{Log } (m.n) = \log m + \log n.$
- (3) $\text{Log } (2^m) = m$, where the logarithm is to the base 2
- (4) $\text{Log } (x^2)^2 = 2x \log x.$
- (5) $\text{Log log } (x^2)^2 = \log x + 1 + \log \log x.$

$$\begin{aligned} \text{for the left side} &= \log (2x \log x) \\ &= \log x + \log 2 + \log \log x \\ &= \log x + 1 + \log \log x. \\ &(\text{as } \log 2 \text{ to the base 2 is } 1) \end{aligned}$$

- (6) $\text{Log } \left(\frac{x}{x} \right) x^x = x^x \log x^x$
- (7) Let a be any number, then
 1st vargita-samvargita of $a = a^1 = B$ (say)
 2nd vargita-samvargita of $a = B^B = y$ (say)
 3rd vargita-samvargita of $a = y^1 = D$ (say)

The Dhavala gives the following results .

- (i) $\text{Log } B = a \log a$
- (ii) $\text{Log log } B = \log a + \log \log a.$
- (iii) $\text{Log } y = B \log B$
- (iv) $\text{Log log } y = \log B + \log \log B$
 $= \log a + \log \log a + a \log a$
- (v) $\text{Log } D = y \log y$
- (vi) $\text{Log log } D = \log y + \log \log y,$
 and so on
- (8) $\text{Log log } D < B^2$

This inequality gives the inequality...

$$B \log B + \log B + \log \log B < B^2$$

In Sanskrit Mathematical work we do not come across this idea of Logarithms. It was, I believed an exclusive invention of the Jainas and was used by them only. No attempt seems to have been made to construct a table and therefore the idea although elegant could not be developed into a theory to help numerical calculations. In fact Mathematics was not advanced enough for the development of Logarithms at such an early date. The wonder is that the idea was at all used at such early date.

Fractions Division was a difficult process when the place value notation was not used. Although the fundamental arithmetical operations on fractions were known yet it was a matter of difficulty to use fractions in calculations. The Arithmeticians of those days had to use various devices which were given up at a later date. I mention the following as instances of devices which were current in India before the place value of notation came into general use. These instances are taken from the commentary of the Dhavala.

$$(1) \quad \frac{n^2}{n \pm (n/p)} = n \pm \frac{n}{p \pm 1}$$

(2) Let a number m be divided by the divisors d and d' , and let q and q' be the quotients (or the fractions). The following formula gives the result when m is divided by $d \pm d'$..

$$\frac{m}{d \pm d'} = \frac{q}{(q'/q) \pm 1}$$

$$\text{or } = \frac{q}{1 \pm (q/q')}$$

$$(3) \quad \text{If } \frac{m}{d} = q \text{ and } \frac{m'}{d} = q', \text{ then...}$$

$$d(q - q') + m' = m$$

$$(4) \quad \text{If } \frac{a}{b} = q, \text{ then ..}$$

$$\frac{a}{b + \frac{b}{n}} = q - \frac{q}{n + 1};$$

$$\text{and } \frac{a}{b - \frac{b}{n}} = q + \frac{q}{n - 1}$$

$$(5) \quad \text{If } \frac{a}{b} = q, \text{ then ..}$$

$$\frac{a}{b + c} = q - \frac{q}{\frac{b}{c} + 1};$$

$$\text{and } \frac{a}{b - c} = q + \frac{q}{\frac{b}{c} - 1}$$

$$(6) \quad \text{If } \frac{a}{b} = q, \text{ and } \frac{a}{b} = q + c, \text{ then}$$

$$b' = b - \frac{b}{\frac{q}{c} + 1},$$

and if $\frac{a}{b'} = q - c$, then

$$b' = b + \frac{b}{\frac{q}{c} - 1}$$

(7) If $\frac{a}{b} = q$, and $\frac{a}{b}$ is another fraction, then

$$\frac{a}{b} - \frac{a}{b'} = q \frac{(b' - b)}{b'}$$

(8) If $\frac{a}{b} = q$, and $\frac{a}{b+x} = q - c$, then

$$x = \frac{bc}{q - c}$$

(9) If $\frac{a}{b} = q$, and $\frac{a}{b-x} = q + c$, then

$$x = \frac{bc}{q + c}$$

(10) If $\frac{a}{b} = q$, and $\frac{a}{b+c} = q'$, then

$$q' = q - \frac{qc}{b+c}$$

(11) If $\frac{a}{b} = q$ and $\frac{a}{b-c} = q'$, then

$$q' = q + \frac{qc}{b-c}$$

—To be continued

JAINA CRITIQUE OF THE BUDDHIST THEORIES OF PRAMĀNA.

Prof. Hari Mohan Bhattacharyya M. A.
Prof. of Philosophy, Asutosh College & Lecturer Calcutta University
(Contd. from Vol. XV No. 1 pages 7-13)

(C) *The Yogācāra Theory of Pramāṇa and its Criticism :*

The fundamental position of the Yogācāra Buddhist is that all that is and is known must be conceived in terms of cognitions (Pratyayas or Vijñānas), which are mere 'disjecta membra' of psychical phenomena, with nothing like a conscious substrate in which they may be supposed to have their rise and connection, nor with a reference to anything external or extra-psychical (vāhyārtha) which might have determined their form and character. The cognitions have been supposed indeed to have what has been called ālamvanapratyaya or ground cognition where the otherwise discrete cognitions might have their being and connection. But such a supposition of a ground-cognition, it has been pointed out, has been made only with a view to making concession to the ordinary mode of thinking which feels it difficult to explain knowledge-function without such a ground¹. The ordinary mode of thinking likes to proceed in the line of least resistance and fights shy of an assumption (abhyapetavādaḥ) although such a procedure is after all hiding the real situation (samvṛtīya) for the real situation demands that all cognitions must be without any assumption.²

Now in order to establish his thesis the Yogācāra Buddhist is therefore called upon, in the first instance, to demonstrate the non-existence or the unreality of the self as the substratum of cognitions, and secondly, to excogitate the unreality also of the extramental world. That the self as the permanent source and the co-ordinating principle of conscious states is a metaphysical fiction according to Yogācāra Buddhist, we have striven to elaborate after him and we need not repeat the arguments here once again. We would present now only those arguments whereby the Yogācāra Buddhist repudiates the objective world (vāhyārtha). The Yogācāra starts his polemic against the realist by assuming, for arguments sake, the existence of the external world. Now, if the external world existed

1. Tattva-Saṃgraha of Śāntarakṣita (Gaekwad's Edn)—sl 2082-4 with Kamalaśīla's Pañjikā thereon.

2. 'Paramārthatastu nirālamvanāḥ Sarvāḥ eva pratyayā iti—T.S.P. p. 582

it would have existed either as a multiplicity of independent wholes of discrete and formless atoms or as aggregates of formed bodies consisting of such atoms (*avayavinah*). Of these two alternatives the first does not stand to reason because the condition of perception as *pramāṇa* fails here. That which does not flash in its own form (*svenākāreṇa na pratibhāsate*) in an act of perception is never cognisable by it. It is no more an object of perception than the sky-lotus (*gagananlinam*). The object of perception must be a formed something and must not be too subtle for the senses. Perceptibility of an object must be pervaded by manifestability in its own form¹. But the discrete atoms are formless and unmanifested and are therefore not amenable to perception. *Bhadranta Subhagupta*, representative of one section of *Vijñānavādins*, though advocating this view also, yet points out that atoms are undoubtedly imperceptible in their discrete and unaggregated states but come within the range of perception when they enter into aggregates.

But *Śāntaraksita* contends that even aggregation need not transform the formless atoms into an object of perception, and thus refutes *Subhagupta's* contention. His arguments are that the atoms are in themselves indivisible in character and therefore formless and if they are not to forego their invariable character of indivisibility they cannot acquire, even when aggregated, any appreciable size or dimension (*pārinandīya*), and to take the aggregate of atoms as having form and size is to indulge oneself in a delusion as much as when one mistakes the successive similar *vijñānas* of sound for the *vijñāna* of eternal sound². *Śāntaraksita* thus proves that the perception of indivisible atoms even in their aggregate is impossible.

Having shown that the atoms either in isolation or, in aggregate are not amenable to perception *Śāntaraksita* now undertakes to prove that even by inference the existence of an independent *avayavi* or a thing having magnitude over and above its constituent atoms cannot be established. The inference which is implemented here for the proof of *avayavi* is formulated thus: "*Vastu avayavī sthūlatvāt parvatādvat*" Now on examination of the *hetu* or the middle term, *sthūlatva*, in this piece of inference, we find that the

1. *Ātmākārapratibhāsītvaṇa pratyakṣasya vyūptitvāt*—T.S.P. p 551

2. S. T. ed. 1972

hetu, *sthūlatva*, is only *assumed* to reside in the *sādhya* or major term, *avayavi*, as well as in the *dṛṣṭānta* or illustration, *parvatādi*. But it does not really belong to either of them, for what else is *sthūlatva* than a mere aggregate of the imperceptible (*sūkṣma-pracayarūpam*)? Nor will it do to say that what is visible like the mountain is *sthūla* or gross and what is invisible like the atoms or binary atoms is *sūkṣma* or subtle, for this introduces without warrant a duality into the *dharm* or the substantive. The distinction is gratuitous. The so-called *sthūla* in spite of its visibility should hardly be distinguished from an aggregate of the *sūkṣma* or subtle which is invisible. Therefore, the *hetu*, *sthūlatvam* does not really belong to the *sādhya*, *avayavi* and is thus is a case of *asiddhahetu* or unproved middle term. Nor does the *hetu* really reside in the *dṛṣṭānta* or illustration, *parvatādi* for the same reason. Hence the *dṛṣṭānta* is also defective and is technically called *sādhana-vikala*. Again, if it be suggested by the realist that the *rūpam* or formedness is too well-known in our waking life as it is the common feature of all things that appear spread out in space (*deśavitānena*) and therefore, cannot be ignored owing to the fact that all *sthūla* objects possess *rūpam*, the *Vijñānavādin* replies that that does not ensure the presence of the *hetu* in the *sādhya*, for in erroneous dream-consciousness also we feel the presence of *rūpam* or *avayavitva* though there is no waking consciousness on our part of *sthūlatva* or *paramānu-pracaya*. So the *Vijñānavādin* charges the *hetu* of the realist with the further fallacy of *anaikāntikatva* or *saṃligdhatva*. The *hetu* or the middle term of a valid inference should be connected with one or other of the two *ekāntas*, whether with the *sādhya* or the major term which is one *ekānta* or with the *sādhya-bhāva*, i e, what is other than the *sādhya*, which is another, but never with both. But if it is connected, as it is here, with both the *sādhya* and the *sādhya-bhāva* it becomes *anaikāntika* and the result will be that it raises a doubt or suspicion as to the connection between the *sādhya* and the *pakṣa*, i e, the major and the minor terms. Hence the *Vijñānavādin* concludes that the *vāhyārtha* as having *avayavitva* is not amenable to inference.

Having thus repudiated the *vāhyārtha* as an object either of perception or of inference the *Vijñānavādin* now undertakes to

demolish the distinction of the elements of grāhya and grāhaka, the cognisable and the cognisant, in cognition. This task becomes easy for the Vijñānavādin because the vāhyārtha or the cognisable external world has already been dismissed when he has shown that it is amenable neither to perception, nor to inference. The grāhya or the object of cognition has its meaning only in relation to the grāhaka or the subject and *vice versa*. Now the grāhya or vāhyārtha as one of the *releta* having been demolished the other must necessarily go. And when this relation of the cognisable and the cognisant breaks down as a result of elimination of both the relation what remains as ineliminable is vijñāna, pure and simple, (Vijñaptumātratā) which shines by its own light. Now Vijñāna by its very nature is an indivisible (Ananśa) and unitary and instantaneous and admits of no trifurcation (triputi) into the knower, the known and knowledge as the Mīmāṃsaka supposed in every act of cognition. Its essence consists in pure self-cognition or cognition of itself (svasamvedana) as such. It is self-illuminated and self-centred psychosis and does not stand in need of its other to illumine¹. Cognition to the Vijñānavādin is not the cognition of an *object* nor is the object, needed for cognition. The real knowledge-situation for the Vijñānavādin is this that both cognition and the object are only two logically distinguishable but really inseparable aspects of one and the same act of awareness. The epistemic process is not from the object to cognition as the realist supposes, but rather from cognition to the object. Nor is the object produced by cognition (*na jñānam janaṅgam tathā*). The Yogācāra Buddhist postulates an identity between an object and its cognition as they are always and invariably experienced together. The blue and the cognition of the blue are one and the same, because, as experience tells us, they go together (*sahopalaṃbham Yamat abheda nīlataddhivoh*)² and the apparent distinction that the common mind makes between object and its cognition is due to illusion. To be aware is to be aware of an object, but that does not mean that there is any division or demarcation between awareness and its content. In an act of awareness the awareness takes on a specific form, so that, awareness is never without form,

1. T S. s1. 2001-2008.

2. Dharmakīrti's *Pramāṇa vārttika-kārikā* also, T S. s1. 2031..

but the form it assumes is not imposed up on it '*ab extra*'—it is to be traced back to some impression (*vāsanā*) left behind by some past experience, which is traced to a second and this again to a third and so in an infinite regress. But the Yogācāra contends that this infinite regress is no harm because it is his very postulate that *vāsanā* is anādi or eternal. It follows then that cognition in any particular stage of any psychical centre is determined by nothing external, but is always a fruition and functioning of the ideational energy of the *vāsanās* eternally stored up and continuously reinforced in its career in this and all previous existences. These arguments to establish phenomenistic idealism that cognition is entirely determined by experience, past and present and that the supposition of any so-called object determining cognition is a delusion of the mind have been attempted to be further reinforced by the Yogācāra Buddhist when he has urged that the so-called external object, if it had any objectivity of its own and if it controlled our cognition could not have impressed psychical centres in different ways and even the same psychical centre under different circumstances differently.¹ The differences in cognition are all traceable to the Śakti or potency of the *Vāsanās* but never to the varied characters of the objects of an external world which the Realist hypostatizes.

Thus the dualism between the object and its cognition is all due to false knowledge, or misunderstanding of the real knowledge-situation. The distinction of grāhya and grāhaka, the cognisable and the cognisant, melts into one identical awareness which admits of no such distinction. It is interesting to note that this view of non-dualism or *abheda* between the object and its cognition is closely connected with the Yogācāra definition of *pratyakṣa* and is traceable to Ācāryya Dignāga, the father of mediaeval Buddhist logic.² The Yogācāra Buddhist's theory of *pramāna* therefore reduces cognition and its validity to mere psychical phenomena which are self revealed and self-generated and are independent of any external object which is really a non-entity and the distinction of factors into the known and the knower is wholly inadmissible in any knowledge-situation.³

1. Vide S V (Sūnyavāda śl 59), also, Nyāyaratnākara thereon.

2. Cf Dignāga's *Pramāṇasamuccaya* (I, 3) and *Nyāyapraveśa*.

3. Vide *Dharmottara's Pramāṇavivēcayā*, I

Having presented the Yogācāra theory of *pramāna* we now propose to estimate its value from the standpoint of Jaina logic. What the *Vijñānavādin* strives to establish with all his dialectical polemic amounts to nothing more than the setting up of the reality of a never-ending series of *viññānas* or psychoses originating inwardly owing to the beginningless series of *vāsanās* or vestiges of past impressions without being determined '*ab extra*' by anything external to them. The *vāhyārtha* has been shown by him to be a pure non-entity. The Jaina here points out that the cognition to the *Vijñānavādin* is thus only *svavācī*, i.e., a cognition originating from and illumining itself. He then joins issue with the *Vijñānavādin* and charges him with a number of fallacies that vitiate his position. But before entering into the details of his charges against the *Vijñānavādin* we would do well to point out that the Jaina refutation of the *Vijñānavādin* has a double aspect. It is in the first instance negative and destructive in so far as it shows that the absorption of *vāhyārtha* into *viññānas* proves contradictory from the point of view of both *pratyakṣa* and *anumāna*. Secondly, it is positive and constructive in as much as it establishes the reality (*paramārtha satta*) of the external object by arguing out the absence of proof, both perceptual and inferential, to the contrary (*vādhaka-pramāṇabhāva*).¹

Siddharṣi Gani in his *Vivṛti* on *Siddhasena's Nyāyavatāra* has given us a chain of arguments showing that cognition is an impossibility on the denial of the cognisable. First of all he points out that on the analogy of dream-consciousness for which there seems to be no corresponding perceptible object the *Vijñānavādin* cannot argue that cognition is possible in the absence of the *vāhyārtha*. In dream-consciousness one indeed enjoys ideas of various kinds without corresponding percepts such as those of the forest, the gods and similar other things. Siddharṣi, however points out quite in keeping with scientific psychology that the dream-images of the various things are not without reference to their corresponding percepts in waking consciousness. They are rather dependent on the effects or vestiges of perceptual activities stored up in the psychical

apparatus and revived by suitable exciting causes both physical and physiological¹ and according to the laws of association. For if the dream images were entirely independent of actual percepts then we could have expected in our dreams, for instance, a vision of the sixth element over and above the five actually perceived by us; but this is never the case. He further argues that without the assumption of vāhyārtha as determining our perceptual knowledge it is impossible to account for our cognition of the variety in colour and dimension of objects by mere vijñānas. The Yogācāra Buddhist here would of course have recourse to his universal solvent of the beginningless impression resulting from ignorance (anādyavidyā vāsanā) to extricate himself from the impasse. The Jaina, however, is more than a match for the Vijñānavādin and puts him on the horns of the following insoluble dilemma, if vāsanā is responsible for the variedness of perception then this vāsanā must be either (a) different from or (b) identical with knowledge. (a) Now, if the vāsanā be different from knowledge then the Vijñānavādin must have to posit some other jñāna which will enable him to cognise this difference. All cognition is a form of vijñāna and no cognition is possible without vijñāna. But in cognition of this difference is necessarily involved a cognition of some form other than vijñāna itself. It however, it is contended by the Vijñānavādin that we infer vāsanā as distinct from, but at the same time originating the vijñānas which are vitiated by the mistaken subject object relation, to this contention also, the Jaina would reply that such an inference really implies, as its precondition, *some connection* between the vāsanā as the pre-existing cause and the relational vijñānas as its effect. Such a connection, however, is impossible from the Yogācāra standpoint, for according to it the duration of a vijñāna beyond the moment of its appearance and the supposition of a soul over and above the momentary vijñānas to connect them, are both rejected as unwarrantable. Moreover, such an inference of vāsanā has been the source of the three following inconsequences.—First, it militates against common experience and ordinary practice in so far as we

1. Cf. Tīppana of Devabhadra on Siddhartha's Vivṛti on Siddhasena's Nyāyāvatāra (Kāṇḍikā, I) (P. L. Vaidya's edition) page 11.

all know that in perception at least knowledge arises from nothing other than the relation between the mind, the senses and the object in our daily life; secondly, *vāsanā* is something of the nature of the unseen and the supernatural which no scientific theory of knowledge will encourage; thirdly and lastly, if through the agency of *vāsanā* one simple *viññāna* could possibly assume infinite variety of forms then through the same agency what is unconscious or *jada* may be conceived to manifest itself as conscious. For nothing is impossible for what is supernatural. In view of these inconsequences the *Viññānavādin* ought to have been a convert to the view that it is the *artha* or the external object and not *viññāna* even if aided by *vāsanā* that is responsible for the variedness of perceptual knowledge. (b) Again if *vāsanā* were identical with *jñāna* then it must operate as *jñāna* and not as *vāsanā* in which case the difficulty of explaining the variedness in the forms and colours of objects remains as unsolved as ever ¹

Prabhācandra, one of the subtlest of the Jaina dialecticians refutes the *Yogācāra* denial of the extramental reality (*vāhyārtha*) and establishes the position that *pramāṇa* or valid cognition cannot ignore the knowledge of such reality as one of its contributory conditions in a somewhat different way.² He exposes all the possible absurdities consequent upon such denial by a dialectic which should astound even the subtlest of the realists, Eastern or Western. His argument is as follows. The *Yogācāra* Buddhist, like the *Sautrāntika*, admits that knowledge is *sākāra*, i. e., with form. The *Yogācāra* maintains that the form which knowledge assumes does not proceed from an admitted extramental reality but is generated within knowledge somehow by the beginningless *vāsanā* due to ignorance, and our knowledge is always an identity of the cognisable and the cognised (*viśayasāmrūpya*) based on the postulate of indissoluble apperception (*sahopalambhaniyamaḥ*). But Prabhācandra points out in the first instance, that the very postulate of identity of cognisance and the cognised really yields duality and not unity of cognition and content. For when we are said to have cognition

1. *Ibid.* Page 12

2. *Vide*, P. K. M. pp 27 ff, and *Sammattitarka* pp 484 ff

of something blue, it involves a knowledge, of the form of the blue (nīlākārajñāna) as also of its jadatā or insentience as we have in the case of our perception of a pillar. Now here a two-fold suggestion is possible. It may be suggested that knowledge here has either two distinct aspects or only one. If it has two distinct aspects then one of these two aspects is conscious, comprehending the knowledge of the blueness of the object and the other is unconscious and identical with its jadatā. But in that case the one indissoluble character of the apperception has to be abandoned which is contrary to the Yogācāra postulate. If, however, a third form of knowledge is assumed which partakes of both these characters, then corresponding to these characters this third form of knowledge will have a two-fold aspect and the original knowledge will cease to function owing to its cognitive incompetency and will be reduced to something jaḍa or unconscious. Again, if we accepted the other alternative suggestion that knowledge must have only one aspect competent to grasp both the blueness of the thing and its physicality, then it will be both partly conscious and partly unconscious at the same time. It will be conscious in so far as it grasps the blueness which is cognate in character with consciousness (svātmabhūtatayā) and it will also be unconscious in so far as it grasps the physicality of the object which is of a different character from itself (atadūkāreṇa); and the result will be what is called the fallacy of arddhajaratīnyāya or the principle of one and the same thing being half young and half old, which is absurd.

Abhayadeva evinces a still higher dialectic acumen when he refutes Yogācāra's difficulty of cognising the Jadatā or the anticipated solution of the unconscious element in the cognition of blue. The Yogācāra here might have recourse to an analogical argument to prove his case on the strength of svayaṁ pratipannaṁ or self-widence of the knowledge of vyāpti or universal concomitance in the following analogous cases. He might urge with the help of an analogy that just as there is the svapratibhāsa or self-revelation of the awareness of pleasure and pain even so there is self-revelation of vyāpti or universal concomitance¹ between Sukhādi prakāśana or

1. 'Sukhādiprakāśanam jñānavyāptam svayaṁ pratipannam'

revelation of pleasure and pain and revelation of cognition as such. On this analogy he argues that there is a similar self-revelation of universal concomitance between the awareness of the blue object which is *jaḍa* and self-revelation of cognition as such. And the result is that the so-called unconscious element in the cognition of the blue object is now reduced to unity with self-revelation by the help of this analogy and the supposed difficulty of the *araddha-jarattinyāya* is proved more apparent than real. Now *Abhayadeva* gives the rejoinder by raising the question, if there is really any *vyāptiniscaya* in this case. The possibility of this *vyāptiniscaya* will be based either on common observation (*darśanāt*) or on an analogical argument. Now it cannot be based on common observation, because when we try to prove the truth of a thing by having recourse to common observation then we must show that its opposite is inconceivable (*vipakṣeṣābhāvah*). But in this case of the *vyāptiniscaya* in question there is no real inconceivability of the opposite. Again, the analogy between the apprehension of pleasure (*sukhādiprakāśanam*) and the awareness of the blue object (*nīlādiprakāśanam*) is unsound because the illustration and the illustrated (*dr̥ṣṭānta* and *dar̥ṣṭāntika*) have no strong point of resemblance on which the analogy can be based. To argue that the apprehension of *nīla* is characterised by conscious element is as absurd as to argue that a being is a *puruṣa* because it is marked by limited knowledge. *Abhayadeva* goes deeper into the matter and undermines the very analogy between them. He argues that the common element, between the two inferences (1) *Sukhādiprakāśanam jñānavyāptam svayam pratipannatvāt* and (2) *nīlādiprakāśanam jñānavyāptam anyapratipannatvāt*, is the *jñānavyāptatva* which is the major term for both of them. Now the *hetu* in the case (1) is different from the *hetu* in the case (2). In the former case the *hetu* is *svayampratipannatva* i. e., the quality of self-revelation, that is to say, the apprehension of pleasure carries with it the conviction that it is pervaded by self-revelation without the help of any extraneous proof; in the latter case it is not self-revealed but is only acquired through some other extraneous source of knowledge and is therefore mediate in character (*kutaścitpramāṇāt prāpiyate*). Nor can it be maintained that the awareness of pleasure is linked up with the awareness of the blue

object, so that the self-cognitive character of the cognition of the blue object which is *jaḍa*, may be established on the basis of its affinity with the self-cognitive character of cognition of *sukhādi*. For such an affinity of the one with the other is not a proved psychological law with the Buddhists. Thus in the awareness of the blue object the two contradictory elements of self-revelation and unconsciousness (*svaprakāśatā* and *jadatā*) stand unreconciled with the result that the contention of the *Vijñānavādins* that the object of cognition, viz., the blue, and the cognition of the object are identical, is not proved.

The issues raised here by the arguments of the *Vijñānavādins* as to the relation of cognition to its form (*jñāna* and *tadākāra*) have received a different orientation at the hands of *Prabhācandra Suri* in strict conformity to his realistic position. In the origin of knowledge there are three elements involved: cognition, its object and the form that the cognition assumes in the illumination of its object. It is not the right view to think that the relation of cognition with its object, is determined by its own inner form which is already there, nor is it true to think that cognition first arises as something amorphous and then comes to be related somehow with the object and acquires its form. The first alternative is not possible because cognition is never and nowhere been found to be determined by its own inner form, while it always appears related with its object. The relation of cognition with its object is always found to be arising in connection with the ascertainment of a special kind of the object it cognises, but it is never found to be arising as an already established amalgam of cognition and its object. The second alternative that knowledge is originally amorphous and then takes on the form of its object is also untenable on the same ground, namely, that all knowledge is related to its peculiar object. Knowledge is thus neither already endowed with form of its own nor is it altogether formless. For in any case of knowledge there is its peculiar object and cannot do without cognising it and without it assuming its form. While *Prabhācandra* says all this he also reminds us that knowledge is self-sufficient (*svatantra*) and self-originating. But while originating by itself it receives co-operation of the senses and of the object to which it is related and whose form it assumes (*avākāraṇai stajjina-*

nenārthasam vodhamevotpādyate).¹ He agrees with the Buddhist in his repudiation of the idea that the senses are responsible for the form of knowledge on the ground that in the case where the object is not at hand knowledge appears to be without form, the senses operating notwithstanding. Again, the Vaibhāṣika position that jñāna or cognition is intrinsically amorphous (nirākāra) does not stand to reason because it is suggestive of the anomaly that under any circumstances independent of specific object knowledge of all forms becomes possible. But as a matter of fact we do have distinctive forms of knowledge corresponding to and in a way determined by the object. The Jaina includes the senses as well as the object as conditions of cognition yet he never intends to convey thereby the idea that cognition owes its origin to them. For to do that is to play into the hands of the Naiyāyika according to whom cognition originates in the contact between the object and the senses (indriyārthasannikarṣaṇa). But the Jaina, be it noted, summarily dismisses this view because it involves us in the absurdity of supposing that the conscious comes out of the unconscious, that knowledge which is in itself svaprakāśa comes out of the senses and the object which are in themselves aprakāśa or jada. The epistemic process with the Jaina is thus not from cognition to object as the Yogācāra maintains nor again from the object to cognition as the Naiyāyika thinks, but rather takes its rise from its own self-functioning and in its own autonomous way takes the object into its confidence as it were and assumes its form as it illumines it.

We cannot, however, close our critique of the Yogācāra view of pramāna without considering well-known definition of pramāna which Dharmottara offers. The definition is as follows —

“Aviśamvādakamjñānam samyagjñānam”²

Dharmottara means to say that jñāna or cognition is to be called *correct* or *valid* when it is *avisamvādakam*. By *avisamvādakam* or *samvādakam jñānam* he understands its capability of leading or fitness to secure for us, the cognised object (pradarśitārthaprāpitvam). To be aware correctly of an object is to act upon it, and there is temporal

1. P. K., M. Page 28

2. Nyāyavindutīkā—Page 3.

separation between the awareness of the object and conative fulfilment with regard to it. *Dharmottara* adds that the result of *pramāṇa* is the cognition of the object¹, and concludes that that cognition is valid (*pramāṇam*) whose object is as yet uncognised (*anadhigata*).² Now, *Dharmottara*'s definition of valid cognition and its implications have been subjected to various objections by the Jaina writers. The first point to which the Jaina takes exception is the epithet *anadhigata*. But we need not repeat the Jaina's arguments against the element of *anadhigata* in valid knowledge for we have had already an elaborate criticism of it when we reproduced Hemcandra's criticisms of the misunderstanding involved in *grhita-grahitā* and his final inclusion of it in valid cognition. As for the other points of criticism of *Dharmottara*'s definition of valid cognition we may note the following. According to *Dharmottara* the validity of cognition is determined by its *prāpanāśakti* which is said by the *Vijñānavādin* to consist in generating *pravṛtti* either by way of effortful attainment when the object is *upādeya* or desirable or by way of effortful eschewing when the object is *heya* or undesirable. Now the Jaina thinks that the *Vijñānavādin* is evidently guilty of an omission because objects have, besides desirability and undesirability, a third feature, namely, negligibility (*upekṣanīyatā*)³. The Jaina believes in three different values of things, the good, the bad, and the indifferent, and indifference or negligibility cannot be denied as the third value to be attached to objects on the basis of experience. And in the case of an indifferent object *pravṛtti* or conscious effort on the part of the cogniser is necessarily absent. Hence the *Vijñānavādin* is not exhaustive in his account of things and of the *pravṛttis* arising therefrom. Again, if as the *Vijñānavādin* supposes, all valid cognition issues forth in *pravṛtti* or conative effort in regard to *pradarśitārtha* or the *artha* or object as presented, it seems anomalous to extend the same criterion or validity to *anumāna* as a form of valid knowledge. For in *anumāna* or inference the *artha* or object is not presented to but is always past, distant and future.⁴

1. "Arthādhigatireva Pramāṇaphalam"—*Ibid*

2. *Ibid*—Page 4.

3. *Nyāyamañjarī*—p. 22 (Chowkhamba Series, 1936).

4. *Sammattarka*—Pages 468-471.

The Vijñānavādin may contend that even in anumāna there can be pradarśitārthaprāpakatva in view of the fact that the agent has recourse to adhyavasāya or discursive ascertainment of the so-called external object by means of super-position of identity between an assumed and a real object. In anumāna though the object of knowledge is no real entity yet inferential knowledge has the capacity to give an air of objectivity to the object of anumāna by what is called superposition of *abheda* or identity of form between the object of inference which is represented and the object of perception which is presented, and this, so thinks the Vijñānavādin, attributes pradarśitārthaprāpakatva to anumāna and makes anumāna a form of valid knowledge. *Abhayadeva*, however, points out and rightly, that if it has been proved impossible in the case of perceptual knowledge for the Buddhist to establish pradarśitārtha prāpakatva owing to his own postulation of *ksanika vijñāna* or momentary psychoses it goes without saying that in anumāna, which involves a series of psychoses, pradarśitārthaprāpakatva is a far more impossible fact to achieve. If the Vijñānavādin has in him a grain of logical sense he cannot deny temporal separation between knowing and conation, that is involved in pradarśitārtha prāpakatva (*dṛśyaprāpyavoh ksanikayoratyantabhedāt*)¹. The only assumption on which the Buddhist may fall back to get over this difficulty is the conception of *vijñāna-santāna* or continuity of psychoses. In fact, he does it in this case of similar difficulty in explaining his position. But if he assumes *santāna* as something different from the discrete *vijñānas* as he seems to do here, then he forgets that he thereby abandones his own fundamental theory of *Ksanikavijñāna* or momentary psychoses. Again, if the Vijñānavādin tries to save himself by maintaining that his definition of *pramāna* is only *samvyavahārika* applying to the knowledge of objects of our ordinary practical life alone then he will have to admit that he must give another definition of *pramāna* which may apply to objects both eternal and transient and not simply to the latter. But to do so on the part of the Vijñānavādin is to accept the Jaina conception of *pramāna* which consists, we have

1 *Ibid*—P. 47

seen, in the cognition of the true character of the object which is neither exclusively eternal nor exclusively non-eternal.¹

Siddharṣi Gaṇi gives us a much fuller criticism of *Dharmottara's* definition of *pramāṇa* or valid knowledge. He begins by positing that the term *avisamvādakam* in *Dharmottara's* definition admits of two meanings. Its one meaning is *pradarśitūrthaprāpitva* which implies that knowledge becomes valid when it enables us to undertake efforts for the attainment of an object cognised by us. Its other meaning is that it stands for a knowledge which points to an object capable of attainment (*prāpti-yogyārthopadeśaka*)². Now if we take *Dharmottara* at his first meaning then the cognition generated by the perishing objects like the bubbles of water fails to be valid because at the time of our getting at them they are no longer. If we take *Dharmottara's* second meaning then it happens that we cannot have valid cognition of objects that are situated at a region beyond our reach, such as planets and stars. Siddharṣi Gaṇi suggests a third meaning of the expression *avisamvādakam* and makes it consist in *avicalitūrthavisaayatvam*.³ By this he means that knowledge becomes *pramāṇa* when it points to an object which is fixed and steady in its own position. Now Siddharṣi points out that if that be the meaning of *avisamvādaka*, then certainly the *Vijñānavādin* betrays his own principle of *Kṣaṇikavijñāna* or momentary psychosis which ushers into existence objects moment after moment. To be steady as an object of knowledge it must persist to be cognised as one and the same object by knowledge which must not be *bādhita* or sublated moment after moment as is the case with *kṣaṇikavijñāna*. The *Vijñānavādin* will be thus forced to have recourse to other than his *kṣaṇikavijñāna*. The Jaina thus establishes, by a series of dialectical polemics that the *Vijñānavādin's* definition of *pramāṇa* as *avisamvādakavijñāna* fails of its purpose not only of leading us to a valid cognition of reality as such but also of explaining the accredited Buddhist forms of valid cognition, namely, *pratyakṣa* and *anumāṇa*. The central conception at which the *Vijñānavādin* fumbles through-

1. *Ibid*—Page 471

2. Cf *Vivṛti* on *Nyāyavārtika*, p. 14.

3. Cf. '*Nyāyārtha*' of *Nyāyavivṛtikā*—p. 4.

out is that of *avisamvādaka* on which however the *Vijñānavādin*, like the members of the other schools of Buddhism, must insist for pragmatic test of truth. For as a pragmatist the *Vijñānavādin* cannot but depend on conative effort as the criterion for the validity of cognition, but unfortunately he forgets that the *artha* or the object can never be made to satisfy this pragmatic criterion of knowledge unless it must persist at least for a couple of moments while he has not the liberality to grant the object duration beyond a single *kṣaṇa*.

LIST OF ABBREVIATIONS & REFERENCES,

T S P	—	Tattva-Sangraha-Pancikā
T. S	—	Tattva-Sangraha
S V	—	Sloka-Vārttika
T. B V	—	Tattva-bodha-Vidhājinī
P K M.	—	Prameya-Kamala-Māritanda
Dharmakīrti's		Pramāṇa-Vārttika-Kāṅkā
Dignāga's		Pramāṇa-Samuccaya
Dharmottara's		Pramāṇaviniścaya
Siddhasena's		Nyāyāvatāra
Siddhasena's		Sammatitarka Prakaraṇam (Bhavnagar Edn.)
Dharmotarāchārya's		Nyāya vindu t ka
Jayantabhata's		Nyāyamañjarī.

SOME JAIN KINGS AND MINISTERS

By

Shri Kalipada Mitra

In this paper I will briefly advert to the contribution made to Jain literature by some kings and ministers of South India by way of their own individual achievement or patronage of literary men

A. KINGS

1 Kings Durvinita

Durvinita was a king of the Ganga dynasty. Prof. G. Jouveau-Dubreuil¹ and Pṛakṭanavimarsavicakṣhana MM. Rao Bahadur Narasimhachar² hold that Durvinita reigned in the first half of the seventh century A. D.³

I am quoting the opinion of Narasimhachar on this point. The *Avantisundarikathāśāra* testifies to the contemporaneity of the Pallava King Simhavishnu (C. 575-600) the Eastern Chalukya king Vishnuvardhana I and the Ganga king Durvinita.

In the introductory chapter of the *Avantisundarikathāśāra* it is related that Bharavi, the author of *Kuṭātārjunīya* stayed for sometime at the court of Durvinita, and was the contemporary of Vishnuvardhana, apparently the first king of the Eastern Chalukya dynasty, and of Simhavishnu, the Pallava king of Kanchi. The story related therein is briefly this. Once a stranger recited a Sanskrit verse laudatory of Narasimha avatāra at the court of Simhavishnu, the Pallava king of Kanchi in South India. On the king's enquiry he related that the verse was composed by a great scholar, Damodara, better known as Bharavi. He was the son of Nārāyaṇasvāmī, a Brahman of Kauśikagotra belonging to a family which settled at Achalapura after having migrated from Ānandapura, a town in the northwest of Āryadeśa. Once Bharavi, while accompanying his friend king Vishnuvardhana on a hunting expedition, had eaten

1 *Ancient History of the Deccan*, p. 107

2 *MAR* 1921, p. 28

3. Some scholars say that Durvinita is to be assigned to the last quarter of the 5th century A. D. See the concluding portion

animal flesh, and in expiation of the sin set out on a pilgrimage and settled at the court of Durvinita

In the Ganga grants Durvinīta is reputed to be the author of a commentary on the 15th sarga of the *Kurātārjuniya*, which, as it consists of alliterations and other forms of verbal ornaments or *śabdālaṅkāra*, is difficult of comprehension. The association of the king with the poet suggests that the former wrote the commentary. This shows that Durvinita was a great Sanskrit scholar.

King Nīpatunga Amoghavarsha, the famous Rāshtrakuta King (815-877), in his work on poetics mentions Durvinita as one of the best writers of Kannada prose. Nirasimhachar says: "Durvinīta was a remarkable personage with manysided scholarship. His Nallala plates (M. A. R. 1924. p. 70) tell us that he was the author of many poems, stories and dramas, and that he was equal to Viṣṇugupta or Chāṇakya in politics, to Tumburu Narada, Bharata, and Kambalāchāryya in music and dancing, to Rājaputra and Śālihotra in training elephants and horses, to Paraśurāma in the use of arms, to Samudrasūta in physiognomy, and to Ātreya, Dhanyantari and Chiraka in medicine. The plates also explain his ominous name Durvinīta, ill mannered, by stating that he was so to hostile Kings—*ari narapaṭi Śrī Durvinīta nāmadheyena*"

From the Ganga grants we knew that Durvinīta composed a grammatical work, *Śabdāvatāra*,¹ which is a commentary on Pāṇini's grammar and a Sanskrit translation (the earliest) of the Paisāchi *Valḍakathā* or *Brhad Katha* of Guṇādhyā as evidenced in the grants by the epithet *Devabhārati-nibaddha-Bṛhatkathak*. The epithets however, is misread by scholars (e.g. Rice) as *Bṛhatpathak* and misrepresented as meaning that Durvinita was the disciple of Devanandi, a name of Pūjyapāda. Nirasimhachar also says that the Aihole inscription composed in A.D. 634 by the Jaina poet Ravikirti who arrogates to himself the fame of Kalidasa and Bharavi confirms the period of Durvinīta as about 600.

1 Dr. Saleore says that King Durvinīta had not been a great grammarian, but that he might have put into Kannada the original *Śabdāvatāra* of Pūjyapāda obviously as a mark of respect for his great guru—*Medieval Jainism*, p. 23.

Dr Keith (*A History of Sanskrit Literature*, Preface XVI ff) discounts the evidence of the *Avantisundarikathā* and its *Śāra*, saying "The *Kathā* should never have been published from one mutilated manuscript whose readings, even if correctly stated, have already been proved wrong by other manuscript evidence. It is very difficult to say whether we can derive from the *Kathā* any assurance as to Bharavi's connection with Vishnuvardhana or identify the latter with the Prince who became Eastern Chalukya King in A. D. 615 and was the brother of that Pulakesin, whose Aihole inscription (A. D. 634) mentions Bharavi's fame, but at least there is no flagrant anachronism, though we know already of one literary forgery (E. Carn iii 107) which ascribes to Durvinita of Kongani a commentary on *Kiratarjuniya* XV."

Dr Keith prefers C. A. D. 550 to A. D. 500, though above he says that there is no flagrant anachronism.

Rice assigned A. D. 482-517 to King Durvinita (*Mysore and Coorg*, p. 49). He also maintained that the celebrated Jaina grammarian Pūjyapāda was the spiritual preceptor of the king on the basis of the copperplate grant (dated circa A. D. 700) found at Hobburu in which King Durvinita is described as Śabdāvatāra-Kāra-Deva-Bhīratī-nivaddha-Bṛhat-(K) athā, Rice interpreted this—"restricted to the path of the greatness by the instruction of the divine who was the author of the Śabdāvatāra, Deva was a contraction of Devanandī which was the original name of Pūjyapāda (who was so called because his two feet were worshipped by the deities)". This date of Rice has been accepted by many scholars e.g., Pandit Jugal Kishore Mukhtar (*Jaina Siddhānta Bhāskar*, vol. V 18), S. Srikanta Sastri (p. 564 of the *Proc. of the 8th session of the All-India Oriental Conference*), A. N. Upadhye (*Pravacana sāra*, Intro p. 22), *J.B.H.S.* (IV pp. 19-26, referred to in *Proc. 7th session, AIOC*). Pandit Nathuram Premi says (*Jaina śhāitya aur Itihas* p. 116):—"In Mercara, Coorg was found a copperplate grant dated Śaka era 388 (A. D. 455) when the Ganga King Avinita was reigning. His son Durvinita succeeded him. According to the *History of Kaṇṇaḍa Literature and Karanatak Kavacarite* (by R. Narasiṃhachāryya) Durvinita reigned from A. D. 482-512, Durvinita was a poet of the Kaṇṇaḍa language. He also

wrote a Kannaḍ commentary on the 15th Sarga of the *Kirātārjunīya* of Bhāravi. Narasimhāchhrya says that Durvinīta was the disciple of Pūjyapāda. It is not impossible for Durvinīta to reign from A.D. 482, 16 years after the date of his father given in the grant". Dr. Shamaṣhastry (*MAR* 1924 p.-18) says that Avinīta was anointed in A.D. 475. Dr. B. A. Saletore (*Mediaeval Jainism* p. 23) says; "we have to assign Pūjyapāda to the same age in which King Durvinīta lived, viz., the latter half of the fifth and the beginning of the sixth century A.D. and (in the footnote) this was precisely the date arrived at for Pūjyapada by the late Mr. Narasimhāchārya in *Kavacarile*, pp. 5-6. He likewise assigned King Durvinīta to the first half of the 6th century A.D. *MAR* for 1912 pp. 35-36". But we find that Narasimhāchārya (is he the author of *Kavacarile*?) gives A.D. 605-660 as the date of Durvinīta (in *M.A.R.* 1921, p. 28) and also in his presidential address in the eighth session of the A.I.O.C. He must have changed his opinion and finally assigned Durvinīta to 7th century saying that he has nothing to do with Pūjyapāda.

Dr. Venkatramanya says (*Proc of 12th Session of All-India Oriental Conference*, vol II pp. 534-41) that from an epigraph at Jaingamrapalli in the Pavagada Taluk of the Tumkur district it appears that Vikramāditya I, a son of Pulakesin II, assisted by Konguni Arasa (i.e. Durvinīta) fell upon Kaduvetti (a Pallava King) and captured Kanehipura. He refers to *M.A.R.* 1941 and thinks that the inscription really belongs to Vikramāditya I. So Durvinīta was a contemporary of Pulakesin II and his son Vikramāditya I, and was therefore a king in the first half of the 7th century.

Thus we see that there are two classes of evidence, one of which places Durvinīta in the 5th century, and the other in the 7th century, and the second seems to be preponderating. The difficulty of the date of Pūjāyapāda may be reconciled, if there be any ground for assuming that there was a second Pūjyapāda.

2 Nṛpatunga Amoghavarsha I (Circa 815-877)

Amoghavarsha I was the greatest king of the Rashtrakūṭa dynasty. His capital was Mānyakheta, now Malkhed in Nizam's Hyderabad. He is said to have become a Jaina and liberally patronised the Digambara sect. Virasenāchāryya completed his

Dhavalā commentary in Śaka year 738 (A.D. 816), and his disciple Jināsena in his Pārśvābhyudaya wishes Amoghavarsha a long reign. Jināsena's disciple Gunabhadra says in his Uttarapurāṇa that Amoghavarsha considered himself purified by worshipping the feet of Jināsena. From all this it appears that the king was the disciple of Jināsena, the author of Ādipurāṇa (written in Sanskrit). Jayadhavalā (completed in A.D. 837) and Pārśvābhyudaya. The king was also called Atiśayadhavalā.

Virāchārya, or Mahāvīrāchārya, the Jaina author of the *Ganita-sārasaṃgraha*, a mathematical work, says that the king was a follower of the *śyādvāda* doctrine. The king himself was a great scholar in Kannāda and Sanskrit. He wrote a religious work known as *Ratnamālīkā* or *Praśnottara-ratnamālā*, in the concluding verse of which he says that he willingly gave up the throne out of *vairāgya* (unattachment).

Vivekāṭṭyaktarāgyena rājñeyamratnamālīkā |
racitāmoghavarṣena sudhīyā sadalamkṛtī ||

The work exists in a Tibetan translation.

There is a work on poetics (*alamkāra*) known as *Kavirājamūrga* regarded to be the oldest in Kannāda language. This was written either by himself or by some author (e.g. his court poet Śrī Vijaya) patronised by him. He was the patron of another Jaina saint, Ugrāditya, the author of *Kalyāṇakāraṇa*, a Sanskrit work on medicine, in which he says in the concluding portion that "at the request of the king he delivered at his court, in the presence of many physicians and doctors, a discourse on the evils of flesh diet and on its avoidance in the treatment of disease."

Dr. Altekar says that the king occasionally laid aside the reins of Government and passed some days in devotion and contemplation. The question is whether he took the *Muni-dīksā*. Pandit Nathuram Premi says that had the king adopted *Muni-dīksā* then he would not have called himself Amoghavarsha in the *Praśnottara-ratnamālā*, but given his *muni* name, besides it would have been difficult for him to adopt the *dīksā* at the age of 80. Dr. Hiralal Jain, however, maintains that the king had taken the *muni dīksā* and he quotes

some laudatory verses from the *Gaṇitasāra saṃgraha* of Mahāvīra-charya in support of his contention, especially the verse

Vidhvastaikāntapīksūya svādvādanyāyavādinah |
devasya Nṛpatuṅgasya vaidha'ām tasya śāsanam ||

Then again the king is described in one of the verses *Yathākhyāta-cāritra* a technical term of Jaina-siddhanta which leaves no doubt of Amoghavarsha's having been a perfect *muni*.

Bibliography —

- 1 M M Bisvesvarnath *Reu-Bhāratke Pracina Rājvaṃśa*.
- 2 Dr A S Altekar—*Rashttrakutas and their Times*
- 3 Bhandarkar—*Early History of the Deccan*
- 4 R D Banerjee—*Prehistoric Ancient and Hindu India*
- 5 Dr Hiralal Jain—*Anekānta* V 5 pp 183 ff
- 6 Premī—*Vidvatratnamālā*

B MINISTERS

1 Bharata and Nanna

Bharata was the minister of the Rāṣtrakuta king Kṛṣṇa III (940-968) and his son Nanna the minister of Kṛṣṇa III and his brother Khottiga Iava (958-972). They were the patrons of the great poet Puṣpadanta, who was a voluminous writer of *Apabhraṃśa* poetry, and was the master of style evincing a rare combination of flow, vigour, beauty and sentiments. His chief works were the *Mahāpurāṇa* (*Ṭisatthimahāpurisa guṇālankāra*), *Nāyakumāracarita*, and *Jasaharacarita*. He wrote all of them at Manvakheta, which was the capital of the later Rasttrakutas. In his *Mahāpurāṇa* the poet refers to the victory of Kṛṣṇa III over the Cholas (943-949), and in *Jasaharacarita* to the sack of Manvakheta by Śrīharsa of Dhara in Sakā Samvat 894 or AD 972. He dedicated the *Mahāpurāṇa* to Bharata and the *Nāyakumāracarita* and *Jasaharacarita* to his son Nanna.

The following information about Bharata is gleaned from the works. The office as minister was an ancestral inheritance. Bharata's grand-father was Annayya, his father Aiyana, his mother Devi or Deviyavvā. Bharata had seven sons. His third son Nanna succeeded

him about 967-68 as the minister of Kṛṣṇa III, Suhātunga *alias* Tuḍiḡu, as mentioned in the praśasti of Nāvakumāracarīu. Bharata was a man of learning and a patron of poets. Puspādanta calls him Prakṛtakavikāvyyarasāvalubdha. He sheltered the poet in his house. He was a man of charitable disposition and was probably the minister of charities. At one time he led the army (śrīmadvallabharājasaṅgikatake yaścūbhavannāyakaḥ). Originally a worshipper of Ambika and Caṇḍīśa he turned a Jaina later. The poet having been insulted at the court of Vītarāja was wandering about and thoroughly exhausted rested in a grove outside Melpāl. He was persuaded by Bharata to come to his house where he was given noble reception, and at his instance wrote the Mahāpurāṇa, owing to some unhappy incident he discontinued the work, but resumed it at the request of Bharata and finished it in 965 (Śaka Samvat 887). About this time Bharata died and was succeeded by his son Nanna at whose request he wrote the two other works of smaller dimension. In 972 King Haisadeva plundered Manyakheta. In the concluding portion of the *Jusoharacarīu* the poet has given a vivid description of the devastation caused by the sack-the entire country became desolate, dire distress prevailed, human skulls and skeletons lay scattered here and there, destitutes roamed about etc.

The poet has referred to Kṛṣṇa III as Vallabhanarendra, Vallabhamāya, Subhatungadeva, Kanharāya as well as Tuḍiḡu which was his Prakṛta home name.

A few words about the poet. Puspādanta was a Brahman of Kāśyapagotra. His father's name was Keśava Bhaṭṭa his mother's Mughadevi. He was originally a Śaiva, like his parents, but subsequently became Jaina. Premi thinks that the poet hailed from Berar, and his Apabhraṃśa is of the type Vṛāṇa, which represented the dialect of Lāṭa (Gujrāt) and Vīdarbhā (Berar). His poetical epithets (aṅka) were Abhimānameru, Ahimānachhṛa, Kāvyyaratnakartā, Kavikulatilaka, Sarasvatīnilaya, Kavvapīṣalla (a strange epithet). He calls himself a thin, ugly but smiling, homeless man without wife and children, a wanderer and dweller of *devakūlas*, a worshipper of Arhamtadeva etc. Though nominally a lay man, he was thoroughly greetless, and practically a *muni*. There is no doubt

that he was a very learned man, throughly acquainted with Sanskrit and conversant with Indian Philosophy, specially the Jaina Siddhānta. He was probably the author of Kathā-makaranda and a Deśī lexicon (Kośa-grantha)

2 Chamunda Raya

He was the minister and commander-in-chief of the Western Ganga Kings Mūlasimha II and Rāchamalla or Rāyamalla II. From the inscription at Sravana Belgola we learn that Mārasimha II (Dharma-Mahārājādhirāja Satyavākya Kongunivarmā Parmānadi) won his great battles against Vijjaladeva through the heroism of Chāmunda Rāya. Though a mighty warrior in youth, Chāmunda Rāya in his advanced age promoted the cause of the Jaina religion under the guidance of his spiritual preceptor Ajitasena and erected the colossal images of Gommat-śvara and Neminatha in Vindhya-giri and Chandragiri at Sravana Belgola. Another Jaina Saint, Nemichandra Siddhanta-Chakravartī (the author of Tūloka-sāra, Dravya-saṅgraha and many other works) accompanied the minister and his mother in their journey to see the image of Gommat-śvara at Pavdanapura, dreamt that there was an image on Vindhya-giri, and Chāmunda-rāya after establishing the image of Gommat-śvara offered villages yielding 96,000 coins at the feet of Nemichandra for the daily worship of the image. Nemichandra says that the Chāmunda-rāya *Constructed* (*Vinimmiya*) the image of Gommat-śvara. From the commentary on Nemichandra's Gommat-sāra by Abhaya-chandra Traividya-Chakravartī we learn that Chāmunda Rāya had the following epithets-Ratna-naga-mall, Asahāya parākramī, Gunaratna-bhushanī, Samyaktva-ratna-nīlaya etc

JAINISM ABROAD.

By

Shri Kamta Prasad Jain, D. L., M.R.A.S

Jainism, no doubt, is a religion of missionaries. Its āchāryas, ascetics and even nuns are religiously enjoined to remain moving about, promulgating the cultural laws of Ahimsā. They cannot remain stationary at a place more than three or five days. They imitate and follow in the footsteps left by great Lord Jinendra, who delivered religious discourses to congregations of Aryans and non-Aryans alike. Jaina Purānas are full of accounts, which prove that Jainism was once prevailing to the remotest corner of the known world. Even the Jain householders were so enthusiastic with religious fervor and zeal that they not only studied the religion and observed the vows, but carried the torch of Truth even to foreign countries, where they went in connection with their trade. At a very later period we hear that the Jains used to come from Cheena and Mahā Cheena to take part in the religious congregations held on Jain Tirthas. But modern scholars doubt that whether Jainism reached beyond the borders of India, since no concrete proof in the form of ancient remains or relics are found any where outside India. Certainly it is true that no traces of Jainism outside India are declared by the investigating Scholars, but there are reasons for it and foremost of them is the wrong belief that Jainism is not a missionary religion and the scholars fail to discriminate between Jaina and Buddhist antiquities. What to say of outer world, even in India such mistakes have been committed and Jaina antiquities are passed for Buddhistic ones. Besides this, Jainas lost their suzerainty in India long long ago. Consequently they lost their influence in India and in outer world and their ancient buildings and images were either destroyed or turned into Hindu temples and Buddhistic Vihāras. Buddhist literature and pilgrims from China clearly vouchsafe that Jainism was once prevailing in Aghānistāna and Ceylon. "Mahāvamśa" clearly points out that the Jaina Vihāras existed at Anurādhapur in Ceylon upto beginning years of Christian era, but now not a meagre trace of the Jaina

antiquities is available in that beautiful island. Similar is the case with Afghānistāna. There have been traced out many a Stūpa and other antiquities in Afghānistāna, but they are all passed for Buddhistic relics. It is incumbent on Jaina Scholars to go to these and other countries and explore the traces of Jainism, if any, in those antiquities. Thus it is clear that why the traces of the prevalence of Jainism in outer world are obscure; but this obscurity cannot establish that Jainism never trespassed the borders of India. Recently Prof G. Tucci of Rome (Italy) have found out a Jaina image of the 12th century in Tibet. If a scientific research is made out by Jaina Scholars certainly many new discoveries will be forthcoming. Let us revive the ancient spirit of our āchāryas and forefathers, who went even to foreign countries taking torch of Truth in their hands and making the world know the teaching of the Holy Tirthankaras. During the last two centuries, as inaugurated by the exhortation of Āchārya Atmanandji, our brethren like late Shri V R Gāndhī, Pandit Lalan, Shri J L. Jaini, Judge, Brahmachārī Śitalprasādjī and Shri C. R. Jain, Barrister-at-law went to western countries and diffused the Teachings of Lord Jinendra there. But the pity is that these individual efforts were not supported and carried on by any Jaina Institution in India. Brother J. L. Jaini and C. R. Jain founded their respective Trusts to carry on the work of publication of sacred Jain books and propogation of Jainism in western countries, but pity is that the respectable authorities of these Trusts are not taking so much interest in their work as they ought to do. Hence we doubt if any solid work is being done by them. In fact there is a great need of such an Institution, the aim and object of which should only be the propogation of Jainism in the whole world. "The world Jaina Mission" has been brought into existence to fill up this gap. Here I intend to give a short account of efforts done by our brethren in the present times to promulgate the Sacred Teachings to the peoples of the world at large.

1. In AMERICA.

It was in the year 1893 that late Shri Virachand R. Gandhi went to Chicago (U. S. A.) session of the world Congress of Religions as a representative of Jaina Religion. He introduced Jainism in a right

way and a good many seekers of Truth were attracted towards Jainism. Next time he went there with Pandit Lalan in 1896. He established there "Gandhi Philosophical Society" to spread Jain Teachings. Mrs. Ella Sterling Cummins studied Jainism with him. She once remarked about her Teacher V R. Gandhi that "There is no comparison: Vivekananda is an adept of vituperation but Mr. Gandhi is sincere and true. I admire Mr. Gandhi more than any man I ever heard of." From U. S. A, Bro Gandhi with Pandit Lalan went to England and remained there upto 1901. He succeeded to convert Mr Herbert Warren to Jainism.

Again in 1933 Bro. C R. Jain was the next missionary of Jainism to U S A. He attended the meetings of the "Congress of World Religions" held at Chicago and delivered good many lectures on Jainism and world problems. Americans once again were attracted towards Jaina teachings. Mrs. E. Klein-Schmidt was a keen student of Bro C. R. Jain. After studying Jain philosophy near him, she established a "School of Jaina Doctrines", which continued to work for some time. Since then no efforts have ever been made to propagate Jaina Teachings there.

2 In ENGLAND.

In 1912 late-lamented Brother J L Jaini, Judge went to England and he came into the contact of Bro Herbert Warren. Both agreed to establish a Jaina Congregation in London. Accordingly on 24th August 1913, they established "Mahāvira Brotherhood" at London. Its first four European members were Mr. Herbert Warren, Mr. Alexander Gordon, Mrs. Etel Gordon and Mr. Louis D. Sainter. This fact proves the efficiency and utility of the Jaina Teachings, since it is successful in attracting the Europeans, so writes Dr. Glassenapp in his "Dr. Jainism" (p 80)

Bros. J L. Jaini and Herbert Warren felt the necessity of publishing ancient Jaina scriptures in English and they succeeded in establishing "The Jaina Literature Society" at London. Savants like Dr. Hermann Jacobi and Dr. F. W. Thomas were its presidents and good many Indian and European scholars were its members. It began its work in right earnest and published such useful works as "Prava-

chanasāra" and "Outline of Jainism" But soon the first World War broke and the activities of the Society came to standstill.

After a lull of about a dozen years, Bro Champat Rai Jain came into the field. In 1926 he sailed to England in connection to the hearing of Appeal of Sammed Sikhar case before the Privy Council. He remained in London and revived the activities of the "Mahāvira Brotherhood" There were good many enquirers and seekers of Truth, who attended his lectures and imbibed its value.

On 25th April 1926 Bro. C. R. Jain succeeded in celebrating the anniversary of Lord Mahāvira's birthday at London for the first time This celebration created a stir among the learned section of the people, so much so that a note about it appeared in the issue of the 26th April 1926 of the "Daily News" of London It was said in it that "Several Englishmen declared that they found Jainism more satisfying than the Christian or any other religion."

On 20th March 1930 Bro C R Jain decided with Bro Herbert Warren to establish a free lending library at London Accordingly The "Rishabha Free Lending Jain Library" came into existence and Bro Alexander Gordon was its first librarian. Barrister Saheb spread Jainism through it and at present it is being looked after by Mrs Agnes A M Cheyne As a result, good many Englishmen has adopted Jain ideals in life On 10th August 1938 Bro C. R. Jain openly ordained Mr Atkin of Sheffield in the Jain Order. After that he came back to India and was not fit to go on the sacred mission again

3. In EUROP.

While on his visits to the countries of Germany, France, Italy and Switzerland during the years 1926, 1928 and 1934 Bro C. R. Jain delivered lectures on Jainism there; but no solid work of propagation was done

4 In CEYLON and BURMA.

Late Rev. Brahmachārī Sitalprasadaji went to Ceylon and Burma simply to study the religious conditions of these countries. He not only delivered lectures on Jainism, but taught it to many enquirers.

5. In MALAYA.

Shri Yati Rajachandraji of Lonkagachha went to Malaya about a couple of years ago to impart the message of Ahimsa there. He intends to visit U. S. A. via Hongkong in the near future.

Thus individual efforts has always been made to spread Jainism abroad; but never a united front was created in India to foster this laudable enterprise. In the last summer Messrs McKay and Talbot wrote to me asserting the necessity of sending a Jaina Missionary to England. Accordingly "The World Jaina Mission" has been established to spread Jainism and Ahimsa culture in the Western Countries.

In the light of above facts, it is clear that Jainism once had its sway in foreign countries. Even today there are thousands of Jaina immigrants in South Africa, France and in eastern countries like Burma and Malaya. In Kenya territory the Jainas have their temples and Youth Leagues with schools and hospitals.



BOOKS—REVIEWS.

PACIFISM and JAINISM by P. Sukhlal Sanghavi, published by Jain Cultural Research Society, Banares. Price As '8 Pages 21 Size Demy eight fold.

"World peace can be possible only by the cultivation of the moral values". These are the keywords "which pacifism, in order to be successful, must recognise the necessity of." Comparing the Christian pacifism, the Jaina *Ahimsa*, and the Gandhian way of non-violence, the author draws a common conclusion that "each of them ask to keep ourselves away from act of violence and to exert, as far as possible, for such constructive works as can promote the well-being of others." Christianity has limited its pacifist ideas only among human beings, and that also, to solve the individual and internal disputes. But the Indian background of Jaina *Ahimsa* embraced the whole universe of living beings always played a positive part at crucial stages of national problems. Gandhian non-violence is nothing but a "re-inforcement of life in all the types of non-violence, eastern or western.

Jain culture cultivates a sound habit of pacifism among its followers through its previous heritage. But a wrong sense has prevailed among the modern generation that Jainism is concerned only with the negative aspect of ethical doctrine "and along with this negativism, an inclination of indifference even to the basic duties and responsibilities of life grows up in the religious communities." By placing concrete facts the author has wisely proved that "Jainism clearly lays down that one should exert oneself, but not out of attachment." By prescribing *Gupti* & *Samiti* as the essential twofold ways of religious life, the positive implication of the Jaina *Ahimsa* is crystal clear. Even the psychological considerations do not vote for the negative aspect.

Historical facts put by the learned author go a long way to prove his assertions. Lords Neminath, Parshvanath, and Mahavira have "adopted the positive path of the strong assertion of truth because religious perfection could not be achieved by simple silence or negation." He has also collected several other data from various sources to show that the Jaina doctrine has never been a check to the real

prosperity of human life in every sphere including "literature, art and architecture."

Lastly the author has come to the conclusion that "possession of property lies at the root of the world crisis. Greed is the root of possessive instinct. Without voluntary control of this passion of greed there is no hope of freedom, individual, social, or national." Therefore "if there is any practical non-violent way of the solution of the social, political and economic problems, it is the voluntary vow of non-possession or limited possession of property"—as Jaina doctrine of *aparigraha* or *parigrah-pramana-vrata*. Thus even today the positive implication of Jaina Ahimsa as reinitiated by Gandhiji is the only way which can come to the rescue of the modern distressed world pacing fast into misery and destruction.

CHANDRA SEN KUMAR JAIN,
B. A. (Hons)



वीर सेवा मन्दिर

पुस्तकालय

काल न० (७५) २ (५४) जेनरि

लेखक उपाध्याय, ए० एन० (सं०)

शीर्षक जैन-सिद्धान्त-भाष्य

खण्ड १५